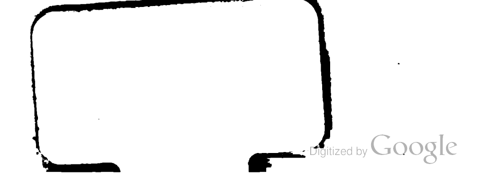
L·O·R·R·A·I·N·E

E·D·W·A·R·D

W·A·L·T·E·R

πάντα ῥεῖ



PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE

PREMIÈRE PARTIE

DU MÊME AUTEUR

Descartes : *Discours de la méthode; première méditation.* Nouvelle édition classique, avec une introduction et des notes par M. Charpentier, professeur de philosophie au lycée Louis-le-Grand. 1 vol. petit in-16, cartonné............... 1 fr. 50

Condillac : *Traité des sensations*, livre I. Nouvelle édition, publiée, avec une introduction et des notes, par M. Charpentier, professeur de philosophie au lycée Louis-le-Grand. 1 vol. petit in-16, cartonné.................................... » »

10700. — Imprimeries réunies, 2, rue Mignon, Paris.

DESCARTES, René

PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE

PREMIÈRE PARTIE

PUBLIÉE

AVEC UNE PRÉFACE ET UNE TABLE DE DESCARTES
UNE INTRODUCTION ET DES NOTES

PAR T.-V. CHARPENTIER
Professeur de philosophie au lycée Louis-le-Grand

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79
1892

INTRODUCTION

De tous les grands systèmes que la philosophie moderne a produits, le Cartésianisme est, à la fois, le plus ancien et le plus important. Au dix-septième siècle, son influence est absolument dominante; au dix-huitième, elle semble diminuer un peu; de nos jours, elle prend une force nouvelle. Un des observateurs les plus pénétrants des choses de notre temps, M. Sainte-Beuve, a écrit :

« Fontenelle a fort bien dit, dans sa petite *Digression sur les Anciens et les Modernes :* Ce qu'il y a de principal dans la philosophie et ce qui de là se répand sur tout, je veux dire la manière de raisonner, s'est singulièrement perfectionné dans ce siècle... Avant M. Descartes, on raisonnait plus commodément; les siècles passés sont bien heureux de n'avoir pas eu cet homme-là. C'est lui, à ce qu'il me semble, qui a amené cette nouvelle manière de raisonner, beaucoup plus estimable que sa philosophie même, dont une bonne partie se trouve fausse ou incertaine, selon les propres règles qu'il nous a apprises. » M. Sainte-Beuve ajoute : « Descartes a contribué plus que personne à faire de l'esprit humain un *instrument de précision,* et cela mène loin[1]. »

D'autre part, le 15 mars 1884, M. Faye terminait une

1. *Port-Royal,* t. V, p. 197.

conférence à la Sorbonne sur la *Formation de l'Univers et du Système solaire*, en proposant d'ériger au milieu de la cour de la nouvelle Sorbonne une statue à *René Descartes, le réformateur de la philosophie, l'inspirateur de la science moderne*. Rien ne serait plus facile que de multiplier les autorités de ce genre. Nous pouvons, dès à présent, tenir pour certain que, sans une connaissance approfondie du Cartésianisme, le développement de la philosophie moderne demeure tout à fait inintelligible.

Descartes nous a laissé trois expositions de sa doctrine : le *Discours de la méthode*, 1637; les *Méditations métaphysiques*, 1641; les *Principes de la philosophie*, 1644. Chacun de ces trois ouvrages offre un intérêt particulier; les *Méditations* présentent, avec les développements les plus étendus, avec les discussions les plus approfondies, le système entier de la métaphysique cartésienne; le *Discours de la méthode* est, de tous les ouvrages de Descartes, celui que nous goûtons le plus aujourd'hui; nous y trouvons, avec un merveilleux résumé de toute la philosophie cartésienne, un tableau saisissant qui nous retrace l'histoire d'un des génies les plus extraordinaires qui aient jamais existé; les *Principes* ont un inappréciable avantage : ils contiennent l'exposition la plus complète et la plus didactique de la philosophie cartésienne prise dans son ensemble. Au dix-septième siècle, ce sont les *Principes* qui ont le plus piqué la curiosité du public. Descartes est moins admiré comme réformateur de la métaphysique, comme inventeur d'une mathématique nouvelle, que comme auteur d'un nouveau système du monde. On trouve de ce fait des preuves aussi nombreuses, aussi décisives qu'on peut le désirer. Par exemple, entre Mme de Sévigné et Mme de Grignan, il est bien plus souvent question des *tourbillons* et de la *matière subtile* que du *cogito, ergo sum*.

Quand Molière veut amuser aux dépens des Cartésiens et des Cartésiennes, il fait dire à Trissotin :

> Je viens vous annoncer une grande nouvelle;
> Nous l'avons, en dormant, madame, échappé belle,
> Un monde près de nous a passé tout du long,
> Et chu tout au travers de notre tourbillon.
> Et s'il eût en chemin rencontré notre terre,
> Elle eût été brisée en morceaux comme verre [1].

Ainsi, l'étude des *Principes* présente un intérêt non seulement philosophique, mais encore historique et littéraire. Toutefois, nous n'avons ici à nous occuper que de la première partie de ce grand ouvrage. Nous indiquerons, plus tard, comment nous essayerons de donner une idée du reste aux jeunes gens auxquels cette édition est destinée. Il nous suffit, pour le moment, d'indiquer comment nous diviserons cette Introduction, qui a pour unique objet de rendre plus intelligible la doctrine contenue dans l'ouvrage de Descartes. La première partie est une simple notice biographique; la seconde, un résumé très succinct de la philosophie cartésienne; la troisième, un ensemble de renseignements historiques et philosophiques indispensables sur le livre même des *Principes*.

1. *Les Femmes savantes*, acte IV, sc. III.

VIE DE DESCARTES

Suivant le but que l'on poursuit, on divise la vie de Descartes de différentes manières. Ceux qui s'attachent surtout aux événements extérieurs la distribuent en trois périodes, la jeunesse, les voyages, le séjour en Hollande. Nous, qui nous proposons surtout d'étudier la pensée du maître, nous procéderons autrement. Dans une première période nous placerons tous les événements qui précèdent la crise décisive de 1619; la seconde période renfermera tous les faits qui s'accomplissent pendant que la philosophie cartésienne se constitue dans l'esprit de Descartes (1619-1629); à la troisième, se rapporte la composition de tous les ouvrages qui nous ont transmis cette philosophie.

I

Le 31 mars 1596 René Descartes naquit à La Haye, en Touraine. Sa jeunesse n'eut rien de particulier. Il fit ses études au collège des Jésuites de La Flèche, une des meilleures et des plus célèbres écoles du temps. Il en sortit à seize ans, aussi instruit qu'il pouvait l'être. Son père estima qu'étant né gentilhomme et riche, il ne pouvait être que de robe ou d'épée, mais qu'avant de faire un choix il devait voir le monde, la cour et la guerre.

Quant à lui, il avait reçu de la nature deux instincts puissants, le goût du mouvement, des aventures, des spectacles extraordinaires, et le goût de la méditation; avec cela, une passion indomptable, celle de la vérité, mais de la vérité certaine, de la vérité supérieure à toute discussion. Son caractère explique les bizarreries de sa conduite. Si l'on ne veut pas tout confondre, il faut examiner

d'abord la suite de ses actions, puis chercher à comprendre le développement de sa pensée.

En 1613, à dix-sept ans, il arrive à Paris. Il se met fort dans le monde et recherche avec empressement la compagnie des gens de mérite. Brusquement il disparaît : il vit enfermé dans une solitude qu'il s'est faite au faubourg Saint-Germain. Il part ensuite pour la Hollande, où il sert comme volontaire dans les troupes de Maurice de Nassau. Il y reste à peine deux années.

Il repart, traverse une partie de l'Allemagne, et assiste, en passant à Francfort, au couronnement de l'empereur Ferdinand II. En 1619, il est engagé dans les troupes du duc de Bavière. C'est pendant l'hiver de cette année que, réduit à l'inaction par la rigueur du froid, il s'enferma dans *un poêle.* Alors se produisit en lui la crise morale dont nous avons parlé, cette crise qui devait fixer sa vie et avoir tant d'influence sur les destinées de la philosophie moderne.

Descartes était sorti du collége instruit et chrétien; du reste, l'esprit travaillé d'une multitude de doutes. Une seule étude lui avait donné pleine satisfaction, à cause de la certitude qu'elle comporte, l'étude des mathématiques. Dans les années qui suivirent, ces germes se développèrent. On peut dire en un mot que Descartes devint peu à peu sceptique et grand mathématicien. Il est probable que, comme tous les honnêtes gens de son temps, il lut beaucoup Montaigne, mais il ne put jamais parvenir à trouver que le scepticisme fût *un doux et mol oreiller* pour une tête bien faite. Il eut des moments de découragement, et même de désespoir. Les mathématiques le soutinrent en présentant à son esprit une suite infinie de vérités inébranlables, dans la connaissance desquelles il avançait sans cesse avec une aisance et une rapidité merveilleuses. Il en était là, quand il entra dans son poêle à la fin de 1619.

Son âme, échauffée par une méditation intense, s'éleva au dernier degré de l'exaltation, sans rien faire perdre à son esprit de son admirable lucidité. Il s'attacha d'abord au doute. Il aperçut clairement que le doute se détruit lui-même, puisque la pensée qui doute est sûre de son existence dans le temps même qu'elle doute, de sorte que l'affirmation *je pense, donc je suis* est absolument hors des atteintes du scepticisme. Il vit ensuite que la méthode, qui assure aux mathématiques une certitude incontestée, pouvait être portée à un degré de généralité qui permettrait de l'appliquer partout, sans lui rien faire perdre de ses avantages. Il fut dès lors convaincu qu'à la différence du philosophe ancien, il était en possession non seulement du levier, mais du point d'appui qui permettront de soulever le monde. De ce moment sa vie fut fixée. Une nuit, il vit en songe un volume d'Ausone ouvert sur sa table, et il y lut ces quelques mots : *Quod vitæ sectabor iter*. La route était ouverte devant lui. Nous savons où elle le devait conduire.

Il serait fort étrange que, chez un croyant tel que Descartes, une crise comme celle-ci eût été complètement destituée de tout caractère religieux. Aussi savons-nous qu'il n'en fut pas de la sorte. Une des causes qui plus tard conduisirent Descartes en Italie fut le désir d'aller en pèlerinage à Notre-Dame de Lorette, pour accomplir un vœu qu'il avait fait dans les jours solennels de sa vie dont nous nous occupons maintenant. Toutefois il importe de ne rien exagérer. Sans doute on ne peut se défendre de rapprocher cette nuit du 10 novembre 1619, nuit décisive passée par Descartes dans son poêle de Bavière, à la nuit du 23 novembre 1654 dans laquelle la vie morale de Pascal se trouva transformée, et dont la fameuse *amulette* nous a conservé le souvenir. Mais les résultats furent bien différents. Après s'être écrié :

« Jésus-Christ! Jésus-Christ! » Pascal conclut en disant : « Renonciation totale et douce. Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur. » Descartes n'avait pas à reconquérir la foi perdue ou du moins éclipsée, puisque ses doutes n'avaient jamais atteint la foi. Ce qu'il avait reconquis, c'était la confiance dans la raison, et cette confiance ne devait plus l'abandonner jamais.

II

Rien cependant n'est changé dans la vie extérieure de Descartes. Pour sa vie intérieure même, on ne peut pas dire que ses travaux aient changé d'objet. Seulement, avec un fondement sûr pour ses spéculations philosophiques, avec une méthode éprouvée, on peut dire qu'il a trouvé la paix.

Dès l'année suivante (1620) il reprend ses voyages. En 1621 il est en Hongrie, guerroyant sous les ordres du comte de Bucquoy, qu'il abandonne tout aussi vite que le duc de Bavière. Il reprend dès lors sa liberté complète et voyage simplement. Il traverse la Moravie et la Silésie, visite les côtes de la mer Baltique, le Holstein, les côtes de la mer d'Allemagne, et rentre en Hollande par la Frise orientale. A La Haye, il se lie avec l'Électrice palatine ; à Bruxelles, il voit la cour de l'infante Isabelle, qui l'arrête à peine, et bientôt, par Rouen, il rentre à Rennes dans sa famille.

Il était parti en 1613. Ce premier voyage avait donc duré environ sept ans. Nous savons ce qu'il en avait rapporté. Il est probable qu'il fit peu de confidences. Ses projets philosophiques toutefois n'avaient rien d'absolument incompatible avec un établissement honorable. Aussi ne fit-il aucune objection définitive quand ses parents et ses amis le pressèrent de se marier, de prendre une profession, de se

fixer, en un mot. S'il fut arrêté, ce fut par un sentiment assez ombrageux d'indépendance. Il remit à plus tard sa décision.

En 1623, nous le trouvons à Paris. Cette même année il part pour l'Italie. Il parcourt les Grisons, la Valteline, Inspruck; Venise, où il assiste au mariage du doge avec l'Adriatique; Rome, où il se trouve aux fêtes du Jubilé, où il se lie avec le cardinal Barberini; Lorette, où il accomplit le vœu dont nous avons parlé; la Toscane, le Piémont. Il quitte enfin l'Italie, sans avoir cherché à voir Galilée. En revenant, il assiste au siège de Gavi attaquée par le connétable de Lesdiguières. En 1625, il est de retour à Rennes dans sa famille.

Il y reste bien peu de temps, car, l'année suivante, il est à Paris. Deux ans plus tard, en 1628, il est, sous les ordres du cardinal de Richelieu, au siège de la Rochelle. Pendant cet assez long séjour en France, il avait formé divers projets, examiné divers établissements, et enfin il avait pris son parti de n'être qu'un philosophe. A la fin de mars 1629, il part pour la Hollande. Il devait y demeurer vingt ans, et y composer tous ses grands ouvrages.

On est assez embarrassé pour indiquer au juste le développement de la pensée de Descartes pendant la période qui nous occupe. Ce qui nous reste de la correspondance commence en 1629. Les indications de Baillet[1] sont infiniment précieuses ; mais ce sont des indications qu'il faudrait pouvoir contrôler, et les éléments d'un contrôle efficace font défaut. Le *Discours de la méthode* nous fournit heureusement des renseignements, trop peu détaillés sans doute, mais du moins très précis et parfaitement certains :

1. Dans la *Vie de Monsieur Descartes*, 1691, 2 vol. in-4°.

« Je continuais de m'exercer en la méthode que je m'étais prescrite ; car, outre que j'avais soin de conduire généralement toutes mes pensées selon ses règles, je me réservais de temps en temps quelques heures, que j'employais particulièrement à la pratiquer en des difficultés de Mathématiques, ou même aussi en quelques autres, que je pouvais rendre quasi semblables à celles des Mathématiques, en les détachant de tous les principes des autres sciences que je ne trouvais pas assez fermes, comme vous verrez que j'ai fait en plusieurs qui sont expliquées en ce volume. Et ainsi, sans vivre d'autre façon, en apparence, que ceux qui, n'ayant aucun emploi qu'à passer une vie douce et innocente, s'étudient à séparer les plaisirs des vices, et qui, pour jouir de leur loisir sans s'ennuyer, usent de tous les divertissements qui sont honnêtes, je ne laissais pas de poursuivre en mon dessein, et de profiter en la connaissance de la vérité, peut-être plus que si je n'eusse fait que lire des livres ou fréquenter des gens de lettres.

« Toutefois ces neuf années s'écoulèrent avant que j'eusse encore pris aucun parti touchant les difficultés qui ont coutume d'être disputées entre les doctes, ni commencé à chercher les fondements d'aucune Philosophie plus certaine que la vulgaire. Et l'exemple de plusieurs excellents esprits, qui en ayant eu ci-devant le dessein me semblaient n'y avoir pas réussi, m'y faisait imaginer tant de difficultés que je n'eusse peut-être pas encore sitôt osé l'entreprendre, si je n'eusse vu que quelques-uns faisaient déjà courre le bruit que j'en étais venu à bout..... Je pensai qu'il fallait que je tâchasse par tous moyens à me rendre digne de la réputation qu'on me donnait ; et il y a justement huit ans que ce désir me fit résoudre à m'éloigner de tous les lieux où je pouvais avoir des connaissances, et à me retirer ici, en un pays où la longue durée de la guerre a fait établir de

tels ordres, que les armées qu'on y entretient ne semblent servir qu'à faire qu'on y jouisse des fruits de la paix avec d'autant plus de sûreté, et où, parmi la foule d'un grand peuple fort actif et plus soigneux de ses propres affaires que de celles d'autrui, sans manquer d'aucune des commodités qui sont dans les villes les plus fréquentées, j'ai pu vivre aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés[1]. »

De ces paroles de Descartes on serait tenté de conclure qu'à partir de 1619 il n'a fait autre chose qu'employer sa méthode à l'étude de questions particulières, et qu'en 1629 seulement il a posé les fondements de sa métaphysique. Mais comment croire que, sceptique et presque désespéré avant 1619, il n'ait pas cherché à se débarrasser de ses doutes en faisant usage de la méthode merveilleuse et vraiment infaillible qu'il croyait avoir trouvée. Il faut avoir recours à une autre interprétation. Il est probable que, de 1619 à 1629, Descartes a singulièrement augmenté ses connaissances mathématiques; que, dans le même temps, il a rassemblé bien des expériences et constitué son système de physique; que, dans le même temps encore, son système de philosophie s'est peu à peu développé dans son esprit. Ce système, sans doute, n'était pas encore, en 1629, arrêté dans toutes ses parties; mais il est impossible de supposer que les traits principaux n'en eussent pas dès lors été fixés.

Maintenant devons-nous croire que quelque événement particulier ait définitivement fait cesser les irrésolutions de Descartes et pour ainsi dire précipité son départ? Baillet raconte qu'un jour, à son retour du siège de la Rochelle, notre philosophe assistait à une sorte de conférence philo-

1. *Discours de la méthode*, 3e partie, à la fin.

sophique chez le nonce du pape, M. de Bagné. Il dut argumenter à son tour. Il le fit avec une telle supériorité, que la docte assemblée fut saisie d'admiration. Le cardinal de Bérulle, celui que Bossuet, dans l'oraison funèbre d'Henriette de France, appelle « le grand Pierre de Bérulle », lui fit un cas de conscience de travailler au perfectionnement et à la publication de sa philosophie. Descartes a toujours eu pour les *faiseurs de livres* un vrai mépris de gentilhomme. C'est peut-être à cette circonstance toute fortuite que nous devons la composition de ses ouvrages.

III

Avant 1629, Descartes n'est pas un écrivain. Sa vie est vraiment double : pour le monde, c'est un gentilhomme de loisir; du reste, un cavalier parfait, comme aurait dit Corneille, son contemporain; au fond, c'est un mathématicien, non par profession, mais par génie naturel et par goût, comme le furent plus tard Pascal, Fermat et le marquis de L'Hôpital; avant tout, c'est un philosophe, Après 1629, il devient un écrivain, et dès lors, les deux vies dont nous parlons se trouvent un peu mêlées. Commençons par donner quelques détails sur son séjour en Hollande.

On a dit souvent, et nous avons dit nous-même, qu'en 1629 il se fixa dans ce pays. Le fait est vrai, mais d'une vérité purement relative. A partir de 1629, il ne quitte plus guère la Hollande, et pourtant nous avons encore à signaler trois voyages qui se rapportent à cette époque : en France, en Angleterre, en Danemark et dans la basse Allemagne. Alors même qu'il ne sort pas de la Hollande, notre philosophe ne refuse jamais de donner satisfaction à son humeur voyageuse. Rarement il passe une année entière dans le même

lieu. Parfois il établit sa résidence dans quelque grande ville, et prend plaisir à s'isoler au milieu d'une foule immense et affairée; plus souvent il choisit une habitation commode et presque somptueuse dans un site ravissant, à quelque distance d'une ville capable de lui procurer toutes les ressources nécessaires à ses besoins et à ses études. D'ordinaire, il laissait ignorer à ses amis de France le lieu de sa retraite. On communiquait avec lui par l'intermédiaire du P. Mersenne, son condisciple de La Flèche et le plus cher de ses amis. Nous espérons qu'on nous saura gré de donner ici quelques détails précis sur sa personne et sur son genre de vie. Ces détails se trouvent épars dans la biographie de Baillet. Nous empruntons l'excellent résumé qu'en a fait M. Adolphe Garnier dans son édition aujourd'hui épuisée des œuvres philosophiques de Descartes.

Il était d'une taille au-dessous de la moyenne. Sa tête était fort grosse, son front large et avancé, ses cheveux noirs et rabattus jusqu'aux sourcils. A quarante-trois ans, il les remplaça par une perruque, modelée sur la forme de ses cheveux, et, regardant cette substitution comme favorable à sa santé, il pressa son ami Picot de suivre son exemple. Ses yeux étaient très écartés; son nez saillant et large, mais allongé; sa bouche grande, sa lèvre inférieure dépassant un peu celle du dessus; la coupe du visage était assez ovale; son teint avait été pâle dans l'enfance, un peu cramoisi dans la jeunesse, et devint olivâtre dans l'âge mûr. Il avait à la joue un petit bulbe qui s'écorchait de temps en temps et renaissait toujours. La figure exprimait la méditation et la sévérité. Ceux qui ne se contenteraient pas de ces détails peuvent aller voir au Louvre les deux portraits qui nous restent de lui. Le premier est de Sébastien Bourdon, de grandeur naturelle. Descartes est vu presque de

face, la tête nue; il est enveloppé d'un manteau noir, la main droite posée sur une espèce d'appui en pierre, et tenant de la gauche son chapeau. Ce portrait est assurément intéressant à étudier; mais il est un peu académique, et semble manquer de naïveté. Le second portrait est de beaucoup supérieur. Il est de Frans Hals, aussi de grandeur naturelle. La tête est découverte, vue de trois quarts, et tournée vers la droite. Descartes porte un col rabattu, un manteau noir et tient un chapeau à la main. C'est ce portrait qui a été gravé par Edelinck. La gravure est très belle.

Descartes avait une voix faible à cause d'une légère altération du poumon qu'il avait apportée en naissant. Pendant son enfance il était tourmenté d'une toux sèche qu'il avait héritée de sa mère. Depuis l'âge de dix-neuf ans il prit le gouvernement de sa santé, et se passa du secours des médecins : son hygiène était de mener un train de vie uniforme, d'éviter tout changement brusque; sa médecine la diète, un exercice modéré et la confiance dans les forces de la nature.

Ses vêtements annonçaient des soins, mais non du faste. Il ne courait pas après les modes, mais il ne les bravait pas non plus : le noir était la couleur qu'il préférait; en voyage, il portait une casaque de gris brun. Les revenus dont il eut la jouissance après la mort de son père et celle de son oncle maternel, paraissent s'être élevés à six ou sept mille livres. Dans les dix dernières années de sa vie il faut y ajouter la pension de 3000 livres qui lui fut payée par la France. Il n'était ni avare ni cupide, mais cependant il savait défendre ses intérêts.

Il était sobre, et, par un singulier effet de son tempérament, la tristesse et la crainte augmentaient son appétit. Vers la fin de sa vie, il diminua la quantité des aliments qu'il prenait le soir, et dont il était gêné pendant la nuit.

Il buvait très peu de vin, s'en abstenait souvent des mois entiers, évitait les viandes trop nourrissantes, et préférait les fruits et les racines, qu'il croyait plus favorables à la vie de l'homme que la chair des animaux. Picot prétendait que, par ce régime, Descartes espérait faire vivre les hommes quatre ou cinq siècles, et que le philosophe aurait fourni cette longue carrière, sans la cause violente qui vint troubler son tempérament et borner sa vie à un demi-siècle; mais Descartes était fort éloigné de ces prétentions; car, dans une lettre à Chanut, du 15 juin 1648, il écrivit qu'au lieu de chercher les moyens de prolonger la vie, il avait trouvé une recette bien plus facile et bien plus sûre, qui était de ne pas craindre la mort.

Il dormait dix à douze heures. Il travaillait au lit le matin. Il dînait à midi, et donnait quelques heures à la conversation, à la culture de son jardin, à des promenades qu'il faisait le plus souvent à cheval. Il reprenait son travail à quatre heures, et le poussait jusque fort avant dans la soirée. Dans les deux ou trois dernières années de sa vie, il se dégoûta de la plume.

Il était doux et affable pour ses domestiques, et paya jusqu'à sa mort une pension à sa nourrice. Quant aux secrétaires ou copistes qu'il employa successivement pour l'aider dans ses recherches et dans ses expériences, il les traitait comme ses égaux et s'occupait de leur avancement; la plupart devinrent gens de mérite, et ont fini par acquérir une honorable position : Villebressieux, jeune médecin de Grenoble, se rendit célèbre par ses inventions en mécanique; Gaspard Guschaven devint professeur de mathématiques à l'université de Louvain; Gillot enseigna la mécanique, la fortification et la navigation aux officiers de l'armée du prince d'Orange; Schluter fut nommé auditeur en Suède.

Pour ce qui est des relations mondaines de Descartes, il est certain qu'elles n'ont jamais été nombreuses. Elles ont été rares, parce qu'elles ont été choisies. Il nous est impossible d'entrer ici dans des détails qui seraient infinis. Nous ne pouvons toutefois négliger de citer M. de Zuitlichem, le père de Huygens, l'Électrice palatine, et surtout sa fille, la princesse Élisabeth, qui, jusqu'à la mort de Descartes, entretint avec lui le commerce le plus suivi et le plus affectueux. C'est à la princesse Élisabeth que Descartes dédia ses *Principes;* il la considéra toujours, non seulement comme son amie la plus dévouée, mais aussi comme son disciple le plus fidèle et le plus éclairé [1].

Revenons à ses travaux.

Jusqu'alors il s'était occupé de mathématiques et de physique. Sa physique d'ailleurs, nous le verrons plus tard, était toute géométrique. A partir du moment où nous sommes parvenus, l'objet de ses études change. Il néglige sensiblement la physique et même les mathématiques. C'est l'étude de la nature vivante qui l'occupe tout entier. Il devient en peu d'années grand anatomiste, grand physiologiste et habile médecin. Sur ce point, le *Discours de la méthode* nous apporte un témoignage indiscutable. Au reste, les seuls travaux que nous ayons ici en vue sont des travaux de recherche. Nous devions donner ces indications avant que de nous occuper de travaux d'un autre ordre, ceux qui se rapportent à la composition et à la publication des ouvrages dans lesquels la philosophie cartésienne se trouve exposée.

Descartes, ayant pour objet de fonder une philosophie nouvelle, devait naturellement penser tout d'abord à pré-

1. Sur les rapports de Descartes avec la princesse Élisabeth, on pourra consulter le récent travail de M. Foucher de Careil : *Descartes, la princesse Élisabeth et la reine Christine*. Paris, 1879.

senter au public l'ensemble de sa doctrine. Tel fut, en effet, son dessein. Il commença donc à rédiger un grand ouvrage qui devait avoir pour titre : *le Monde*, ou *Traité de la lumière*[1]. Son travail avançait de manière à lui donner satisfaction, quand il apprit que l'Inquisition romaine venait de condamner Galilée pour avoir soutenu le système de Copernic sur le mouvement de la terre. Aussitôt il s'arrêta, et, dans le premier moment, prit la résolution de ne plus rien écrire (1633). Une pareille résolution a de quoi surprendre, il faut tâcher de l'expliquer.

Que le système de Copernic fut une doctrine suspecte, Descartes ne pouvait pas l'ignorer, car tout le monde le savait. Déjà même, en 1616, l'Inquisition avait condamné le mouvement de la terre, et il est certain que Descartes l'avait entendu dire. Sa surprise est donc assez étrange. Sa résolution ne l'est pas moins. Était-il inquiété dans sa foi ? Nullement. Son adhésion au système de Copernic paraît aussi ferme et aussi tranquille après qu'avant le décret de l'Inquisition. Était-il effrayé des conséquences fâcheuses que pouvait avoir la publication de son livre ? Mais on ne voit pas bien ce qu'un Français établi en Hollande pouvait avoir à craindre de l'Inquisition romaine dont les décrets n'étaient même pas reçus en France. La vérité est qu'il ne s'était pas sans peine décidé à écrire : le *métier de faiseur de livres* lui paraissait médiocrement compatible avec la qualité de gentilhomme. Nous savons d'ailleurs que, dès 1619, il avait pris la résolution de tenir les questions religieuses absolument en dehors de ses recherches, et même de ses méditations philosophiques, et c'était un de ses principes de ne

1. Il nous en reste une esquisse en quinze chapitres qui forment une centaine de pages. Au reste, le plan de l'ouvrage entier se trouve dans le *Discours de la méthode*, Ve partie.

revenir jamais sur une résolution prise. En adoptant le système de Copernic, il s'était flatté de n'adopter qu'une opinion de physique sans aucune conséquence pour la foi. Le décret de l'Inquisition lui faisait croire qu'il s'était trompé sur ce point. Enfin, il était catholique, et catholique soumis. Braver l'autorité de l'Église dans un pays hérétique lui paraissait une sorte de déloyauté et presque de forfaiture. Sa résolution est donc à la fois très honorable et très intelligible. Dès qu'elle fut connue, elle souleva contre lui tous ses amis, sans aucune exception. Cependant il tint bon, et son livre demeura supprimé. Mais pour donner satisfaction à tous ceux dont l'influence l'avait une première fois décidé, il promit de composer un autre ouvrage dans lequel il exposerait d'abord sa méthode, ensuite les principaux résultats auxquels cette méthode lui avait permis de parvenir dans les sciences. Telle est l'origine du *Discours de la méthode.*

L'ouvrage, paru en 1637, et qui contenait, outre le *Discours* lui-même, trois traités : la *Dioptrique*, les *Météores* et la *Géométrie*, renfermait, sans parler de la méthode, deux parties bien distinctes; une partie scientifique et une partie métaphysique. De la partie scientifique, Descartes ne prit pas d'abord beaucoup de souci. Il laissa les géomètres Schooten, Florimond de Beaune, commenter son livre et développer ses idées, et se contenta de répondre par lettres à quelques objections ou à quelques demandes d'éclaircissements qui lui furent adressées surtout par l'intermédiaire du P. Mersenne. Il comprit d'ailleurs sur-le-amp que sa Géométrie se défendrait toute seule et triomerait d'elle-même. La partie métaphysique de son œuvre ait plus facilement attaquable. Elle était d'ailleurs tout ière renfermée dans une seule partie, c'est-à-dire dans elques pages du *Discours de la méthode.* Il jugea néces-

saire de la développer, et se mit à composer ses *Méditations métaphysiques*.

Le *Discours de la méthode*, écrit en français, s'adressait à tout le monde. Les *Méditations*, écrites en latin, dédiées à *Messieurs les doyens et docteurs de la sacrée Faculté de théologie de Paris*, furent évidemment destinées aux philosophes et aux théologiens. Elles furent de plus communiquées avant l'impression aux écrivains du temps les plus habiles et les plus célèbres en ces matières, Arnauld, Hobbes, Gassendi, etc., qui envoyèrent leurs objections. Descartes y fit des réponses, et le tout parut en 1641. Six ans après, il en parut une traduction française par M. le duc de Luynes, que Descartes revit, et à laquelle il fit quelques changements et additions. Cette traduction a donc rang d'original.

Cependant le système du monde et la physique générale n'avaient pas encore été exposés. L'ensemble de la doctrine n'avait pas encore été présenté au public d'une façon complète et dogmatique. Ce fut pour combler cette lacune que Descartes composa un nouvel ouvrage qui parut à Amsterdam, en 1644, sous ce titre : *Renati Descartes Principia Philosophiæ*.

Les trois grands ouvrages que nous venons d'indiquer embrassent toutes les parties de la philosophie, à l'exception de la seule morale. Descartes ne voulut jamais publier un traité dogmatique de morale, mais pour montrer comment il entendait que sa méthode fût appliquée aux questions de cet ordre, il fit paraître, en 1649, son *Traité des passions de l'âme*, qui clôt la liste des grands ouvrages publiés de son vivant.

L'effet produit par ces publications fut vraiment immense. Une philosophie nouvelle, certainement égale et par certains côtés supérieure aux grands systèmes de l'antiquité,

apparaissait brusquement. Ce fut une révélation. Dès lors Descartes eut des amis et des ennemis, des admirateurs et des détracteurs, des disciples et des adversaires. Il perdit un peu de sa sérénité; car il était moins sensible à la gloire qu'aux tracasseries, et les tracasseries ne lui manquèrent pas. Il est inutile d'entrer dans ces détails. Nous n'avons plus qu'à donner quelques indications sur les dernières années de sa vie, et sur les principales circonstances de sa mort.

Il avait alors pour ami intime et pour admirateur passionnné M. Chanut, ambassadeur de France en Suède. Celui-ci conçut le dessein d'inspirer à la reine Christine le désir d'avoir à sa cour un des hommes les plus extraordinaires de son temps. Il n'eut pas de peine à réussir. La reine fit faire par Chanut d'abord, puis par d'autres personnes, des démarches très actives pour déterminer Descartes à venir se fixer à Stockholm. Celui-ci résista longtemps. Il sentait bien qu'il allait sinon perdre, du moins compromettre l'indépendance absolue dont il avait joui toute sa vie. Cependant la pensée qu'il pourrait concilier à la princesse Élisabeth et à la maison palatine la protection de la Suède acheva de le déterminer[1]. Il partit. Il fut reçu par Christine d'une manière digne de lui; mais le climat de la Suède se trouva contraire à sa santé. Au mois de février 1650, il tomba malade d'une inflammation de poitrine, et le 11 du même mois il était mort. Il avait cinquante-trois ans, dix mois et onze jours.

1. Voyez le récent travail de M. Foucher de Careil : *Descartes, la princesse Elisabeth et la reine Christine*. Paris, 1879.

RÉSUMÉ DE LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES

La philosophie cartésienne est une philosophie complète, c'est-à-dire une philosophie qui a la prétention de fournir des principes à l'aide desquels on peut résoudre toutes les questions que l'esprit humain se pose légitimement.

Nous laissons maintenant de côté la méthode que nous avons examinée ailleurs, à propos du *Discours de la méthode*. Cela posé, la philosophie cartésienne se divise en trois parties : la métaphysique ou science des premiers principes, la physique ou science du monde, et la science de l'homme. Nous devons examiner ces trois parties successivement.

MÉTAPHYSIQUE

Toute métaphysique a la prétention d'être générale. En réalité, une métaphysique, quelle qu'elle soit, a pour objet de résoudre le problème particulier que s'est posé le philosophe qui l'institue. La métaphysique de Platon explique comment l'unité, qui est un besoin de la pensée, se concilie avec la diversité, qui est un fait constamment observé dans la nature. La métaphysique de Kant explique dans quelle mesure la connaissance humaine, la science peut être légitime. La métaphysique cartésienne s'attache au problème de la certitude.

Descartes part du doute sincèrement, sérieusement, et non par hypothèse, comme le feront plus tard ses disciples, Malebranche ou Fénelon. Mais au lieu de prendre son parti du doute, ou même de s'y complaire, comme Protagoras ou comme Montaigne, il considère le doute comme un

fait qu'il soumet à une rigoureuse analyse. Ce qu'il considère, ce n'est donc pas *le doute*, mais *son doute*. Or, *son doute* n'est, après tout, qu'un mode de sa pensée. Mais tout mode de sa pensée, le doute comme tout autre, suppose sa propre existence. Son doute suppose donc sa pensée, et sa pensée suppose sa propre existence. Le sceptique le plus déterminé est donc forcé de dire : Je doute, donc je pense; je pense, donc je suis. Quand le sophiste grec disait que l'homme est la mesure de toute chose, il convenait lui-même que toute chose a une mesure, et que cette mesure est l'*homme*. Il est vrai que cette mesure même varie d'un individu à l'autre : Pierre n'est pas Paul. Mais peu importe ici. — Je ne sais pas, disait Descartes, s'il existe d'autres hommes que moi; mais, quand j'existerais seul, à tout le moins suis-je sûr absolument d'exister.

Il y a donc au moins une vérité qui défie tous les efforts du doute, c'est l'existence certaine de celui qui doute, dans le temps même qu'il doute.

Maintenant, poursuit Descartes, quand je m'examine moi-même par la conscience ou par la réflexion, je trouve en moi une foule d'idées qui me paraissent être des représentations de *choses* différentes de moi-même. Ces idées, en tant que représentations, sont peut-être de pures chimères; mais, en tant que modes de ma propre pensée, elles sont toutes aussi certaines que ma pensée même, ou, si l'on veut, que mon propre doute. Le problème qui se pose maintenant est donc celui-ci : Mes idées, qui sont certaines, en tant que modes de ma propre pensée, sont-elles des représentations vraies de quelque réalité différente de moi-même?

J'ai l'idée de la feuille de papier sur laquelle j'écris. Cette feuille de papier me paraît blanche, et j'ai l'idée de cette blancheur. Peut-être ces deux idées ne sont-elles rien que

des modes de ma propre pensée. Peut-être ne correspondent-elles à rien d'existant en dehors de moi-même. Mais au point de vue qu'on appelle dans l'école le point de vue *formel*, ces deux idées me semblent fort différentes : l'idée de la feuille de papier est celle d'un *objet;* l'idée de la blancheur est celle d'une *qualité*, qui n'est rien en dehors de l'objet qui la possède, de l'objet auquel elle est attachée. Mais peut-être que tout cela est une pure illusion. Il me semble que je suis par rapport à mes idées tout justement ce qu'est la feuille de papier par rapport à la blancheur. Il est possible que j'aie, sans m'en apercevoir, donné à la feuille de papier une existence comparable à la mienne. Je ne puis tirer de ces considérations aucune conclusion certaine.

Je trouve en moi l'idée de Dieu, c'est-à-dire d'un être infiniment parfait. Cette idée diffère beaucoup non seulement de toute idée de qualité, mais encore de toute idée de substance ou d'objet. Dieu me paraît être non pas seulement une chose, mais une chose qui est par soi, c'est-à-dire une chose qui possède en soi la raison de sa propre existence. Maintenant, puis-je croire que j'ai formé l'idée de Dieu sur le modèle de l'idée que j'ai de moi-même, comme je l'ai supposé tout à l'heure pour l'idée d'une feuille de papier? Nullement. Dieu est infini, et je suis fini; Dieu est infiniment parfait, et je suis imparfait. L'idée de Dieu ne peut donc être en moi que si elle y a été mise par une cause infiniment parfaite. Cette cause, c'est Dieu lui-même.

Que si nous reprenons les choses d'une autre manière, nous arrivons à la même conclusion.

Par ma conscience je me saisis moi-même dans un moment particulier du temps. Mais comment se fait-il que je suis? Est-ce parce que j'ai déjà existé? Mais quelle est

mon origine? Ou bien je suis par moi-même, mais c'est impossible, car je suis imparfait; ou bien je suis par quelque autre chose, et cette autre chose, qui est par soi, ne peut être que Dieu lui-même.

Jusqu'ici j'ai pris pour point de départ de mon raisonnement un fait observé en moi. Ne puis-je me placer en dehors du monde des phénomènes, et, pour ainsi dire, dans le domaine de la pensée pure? Dans toute démonstration, les mathématiciens partent d'une définition. Toute conséquence rigoureusement déduite d'une définition leur paraît rigoureusement démontrée. Ne pouvons-nous pas suivre ici la même méthode? Par définition Dieu est l'être absolument parfait. De cette définition on peut déduire évidemment que Dieu existe, car il est plus parfait d'être que de ne pas être. Dieu existe donc. C'est une conséquence de sa définition.

Il importe en tout cela de bien observer la marche que suit la métaphysique cartésienne. Le point de départ est l'existence du *moi* donnée par la conscience, si l'on veut, dans le phénomène même du doute. Mais l'existence du moi, qui est certaine, est inintelligible sans une autre existence que celle du moi. Cette autre existence est celle d'un être infiniment parfait, c'est l'existence de Dieu.

Revenons maintenant au problème primitif, au problème de la certitude. Nous sommes en possession de vérités certaines : quel est leur caractère? C'est l'évidence. L'évidence est donc la marque à laquelle la certitude se reconnaît. Mais, puisque nous connaissons cette marque et puisqu'elle ne peut nous tromper, comment peut-il arriver qu'en fait nous nous trompions si souvent? Le problème de l'erreur forme une sorte de complément indispensable du problème de la certitude.

L'erreur ne se rencontre que dans nos jugements; c'est

donc la nature du jugement que nous devons examiner, si nous voulons découvrir la cause de l'erreur. Or le jugement n'est pas un fait purement intellectuel; c'est un acte. Il renferme donc nécessairement en lui-même un élément volontaire. La volonté est libre. Nous sommes donc libres de juger ou de ne juger pas. Si nous savons suspendre notre jugement jusqu'à ce que l'évidence soit faite, nous ne nous tromperons jamais. L'erreur n'a donc qu'une cause, la précipitation du jugement, qui n'est au fond qu'un mauvais usage de la volonté. Nous serions mal venus à nous plaindre de nos erreurs. Nous pouvons prendre nos mesures pour ne jamais nous tromper.

Il ne nous reste plus à examiner qu'un seul point pour terminer le résumé de la métaphysique proprement dite, c'est la question de l'existence du monde extérieur. Les difficultés que les philosophes ont rencontrées dans l'étude de ce problème viennent de ce qu'ils se sont toujours laissé tromper par une équivoque. Quand on demande si le monde extérieur existe, de quel monde veut-on parler? Il y a deux mondes : le monde de la sensation, qui est aussi le monde de l'apparence, et le monde de la raison, qui est celui de la science; dans le premier, le soleil est un disque d'un demi-pied de diamètre; dans le second, le soleil est un globe plusieurs millions de fois plus gros que la terre. Maintenant, quand on demande si le soleil existe, prétend-on demander s'il existe dans l'espace un disque lumineux d'un demi-pied de diamètre, ou bien s'il existe à une immense distance de nous un globe enflammé plusieurs millions de fois plus gros que notre terre? Pourquoi tant d'esprits pénétrants, et même tant d'esprits supérieurs, ont-ils mis en doute l'existence du monde? c'est qu'ils ont eu en vue un ensemble d'apparences absolument contradictoires entre elles. L'œuvre de la science consiste à substituer à

cet ensemble d'apparences un système dans lequel toutes les parties sont absolument cohérentes entre elles, un système dans lequel nulle contradiction ne peut trouver place. Que si l'on prend les choses de cette manière, si l'on entend le monde de cette façon, on n'a pas de peine à se débarrasser de toutes les objections de ce que j'appellerai l'idéalisme vulgaire; mais il subsiste toujours une objection plus métaphysique, qui est celle-ci : peut-être le monde même de la science n'est-il pas autre chose qu'une création, ou, si l'on veut, qu'une construction chimérique de la raison.

Descartes n'hésita pas à reconnaître que, placée au début même de la métaphysique, avant le *Cogito, ergo sum*, cette objection est irréfutable. Mais nous savons maintenant que Dieu existe, et qu'il ne peut pas nous tromper. Au fond, c'est uniquement de cette vérité que dépend toute la solidité du principe de l'évidence.

Comment donc pourrions-nous, sans mettre en doute la véracité divine, supposer que le monde de la science n'est qu'une chimère ? Ainsi toute la métaphysique de Descartes se réduit à cet enchaînement absolument indissoluble de vérités évidentes :

Je ne puis douter, sans être sûr que j'existe;

Si j'existe, Dieu existe nécessairement;

Si Dieu existe, le monde lui-même ne peut manquer d'exister.

Ainsi Dieu est la raison, l'explication de toute existence. On pourrait sans doute le poser d'abord *à priori;* mais, en agissant de la sorte, on laisserait subsister le scepticisme. Mieux vaut partir du doute, montrer que le doute se détruit lui-même, et s'élever ensuite jusqu'à Dieu. Cela fait, on n'a pas de peine à prouver que toutes choses se disposent et s'arrangent suivant les lois mêmes de la raison.

PHYSIQUE

La métaphysique nous enseigne que le monde existe parce que Dieu l'a créé. On peut même dire en toute rigueur que Dieu le crée *continuellement;* car, le temps n'existant pas pour Dieu, on ne saurait distinguer en lui deux moments qui seraient, le premier, celui de la création, et le second, celui qui aurait immédiatement suivi la création. Il s'agit maintenant de décrire le monde : cette description est l'objet de la physique.

La méthode à suivre est une méthode de déduction *à priori*. Dieu a créé le monde, donc les lois de l'univers sont des conséquences des perfections infinies de Dieu.

La matière doit être une. La diversité, les changements qui se produisent en elle ne doivent tenir qu'aux modifications du principe unique qui la constitue. Le principe de la matière, sa qualité première et essentielle est ce sans quoi la matière ne peut être conçue, c'est l'étendue. Mais l'étendue pure se confond avec l'espace, il n'y a donc pas deux espaces, l'un vide de matière, l'autre plein de matière. Tout est plein.

Les parties de l'étendue étant parfaitement homogènes, on ne voit pas comment, dans un tel monde, le changement et même la diversité sont possibles. Mais il faut remarquer d'abord que l'étendue peut prendre toute espèce de figures; que les parties de l'étendue peuvent avoir les unes par rapport aux autres une infinité de situations; qu'enfin des corps réduits à l'étendue sont mobiles. La diversité des corps et leurs changements s'expliquent par des différences de figures et par le mouvement. Mais comment le mouvement est-il possible dans le plein ? L'étendue est divisible à l'infini, et ses parties sont parfaitement mobiles; le mouvement circulaire se conçoit dans le plein.

Tout corps en mouvement est comme une portion d'une roue qui tourne autour de son essieu.

L'étendue est mobile, mais le mouvement ne lui est pas essentiel. Dieu n'a donc pas seulement créé l'étendue, il a communiqué à cette étendue une certaine quantité de mouvement. Cette quantité demeure toujours la même. Tous les phénomènes de la nature se réduisent à des changements de mouvement. Les lois de la nature ne sont donc que les lois de la transformation et de la communication des mouvements.

Toutes ces lois d'ailleurs se déduisent d'un même principe, le principe de l'immutabilité divine : Dieu est immuable : ce qu'il a une fois établi se conserve nécessairement. Dieu a mis dans le monde une certaine *quantité de mouvement*. Les changements qui s'accomplissent doivent être tels que la quantité de mouvement se conserve toujours dans le monde. De ce principe, dont la formule ne laisse pas que d'être un peu vague, Descartes déduit trois lois générales de la nature et, de plus, sept règles, par le moyen desquelles on peut déterminer combien les corps qui se rencontrent changent les mouvements les uns des autres [1].

Voici ces lois et ces règles :

Première loi. Chaque chose demeure en l'état qu'elle est pendant que rien ne le change.

Deuxième loi. Tout corps qui se meut tend à conserver son mouvement en ligne droite.

Troisième loi. Si un corps qui se meut en rencontre un plus fort que lui, il ne perd rien de son mouvement, et s'il en rencontre un plus faible qu'il puisse mouvoir, il en perd autant qu'il en donne.

Première règle. Si deux corps étaient exactement

1. Voyez *Principes*, 2e partie.

égaux et se mouvaient d'égale vitesse en ligne droite l'un vers l'autre, lorsqu'ils viendraient à se rencontrer, ils rejailliraient tous deux également et retourneraient chacun vers le côté d'où il serait venu, sans perdre rien de leur vitesse.

Deuxième règle. Si l'un des deux corps était tant soit peu plus grand que l'autre et qu'ils se rencontrassent avec même vitesse, il n'y aurait que le plus petit qui rejaillirait vers le côté d'où il serait venu, et ils continueraient par après leur mouvement tous deux ensemble vers ce même côté.

Troisième règle. Si ces deux corps étaient de même grandeur, mais que B eût tant soit plus de vitesse que C, non seulement, après s'être rencontrés, C seul rejaillirait et ils iraient tous deux ensemble, comme devant, vers le côté d'où C serait venu, mais aussi il serait nécessaire que B lui transférât la moitié de ce qu'il aurait de plus de vitesse.

Quatrième règle. Si le corps C était tant soit peu plus grand que B et qu'il fût entièrement en repos, de quelque vitesse que B pût venir vers lui, jamais il n'aurait la force de le mouvoir, mais il serait contraint de rejaillir vers le même côté d'où il serait venu.

Cinquième règle. Si, au contraire, le corps C était tant soit peu moindre que B, celui-ci ne saurait aller si lentement vers l'autre, lequel je suppose encore parfaitement en repos, qu'il n'eût la force de le pousser et de lui transférer la partie de son mouvement qui serait requise pour faire qu'ils allassent par après de même vitesse.

Sixième règle. Si le corps C était en repos et parfaitement égal en grandeur au corps B, qui se meut vers lui, il faudrait nécessairement qu'il fût en partie poussé par B et qu'en partie il le fit rejaillir; en sorte que, si B était

venu vers C avec quatre degrés de vitesse, il faudrait qu'il lui en transférât un, et qu'avec les trois autres il retournât vers le côté d'où il serait venu.

Septième règle. Si B et C vont vers un même côté et que C précède mais aille plus lentement que B en sorte qu'il soit enfin atteint par lui, il peut arriver que B transférera une partie de sa vitesse à C pour le pousser devant soi, et il peut arriver aussi qu'il ne lui en transférera rien du tout, mais rejaillira avec tout son mouvement vers le côté d'où il serait venu; à savoir, non seulement lorsque C est plus petit que B, mais aussi lorsqu'il est plus grand, pourvu que ce en quoi la grandeur de C surpasse celle de B soit moindre que ce en quoi la vitesse de B surpasse celle de C, jamais il ne doit rejaillir, mais il doit pousser C en lui transférant une partie de sa vitesse; et, au contraire, lorsque ce en quoi la grandeur de C surpasse celle de B est plus grand que ce en quoi la vitesse de B surpasse celle de C, il faut que B rejaillisse, sans rien communiquer à C de son mouvement; et enfin lorsque l'excès de grandeur qui est en C est parfaitement égal à l'excès de vitesse qui est en B, celui-ci doit transférer une partie de son mouvement à l'autre, et rejaillir avec le reste [1].

Le point auquel nous sommes parvenus est à la fois le plus important et le plus délicat de la physique cartésienne, et c'est précisément sur ce point que les opinions de Descartes deviennent contraires à la vérité [2].

Rechercher en détail, pour les rectifier ensuite, les erreurs

1. Voyez l'énoncé de ces règles avec les développements qu'elles comportent dans les *Principes*, 2e partie.

2. Pour ceux d'entre nos lecteurs qui voudraient discuter en détail les règles de Descartes, nous donnerons les indications suivantes :

Quand on étudie les effets du choc des corps, il faut distinguer deux cas :

1er cas : Les deux corps A et B, qui se choquent, manquent absolu-

que notre auteur a commises nous entraînerait bien loin. Mieux vaut indiquer le vice de méthode qui a été la cause première de toutes ces erreurs. Rien n'est en effet plus étrange que de voir un homme d'un tel génie se tromper aussi complètement dans des matières d'ordre purement scientifique. Ce qui dans toute cette physique fait complètement défaut, c'est l'expérience. Il est impossible de décider *à priori* que les corps ne sont qu'étendue. On peut sans doute affirmer *à priori* que Dieu est immuable. Peut-être même peut-on se hasarder à dire qu'il n'y a pas dans le monde création de mouvement et que la quantité de mouve-

ment d'élasticité. Alors le choc a pour effet de les déformer sans développer entre eux aucune force de réaction.

Appelons m et v la masse et la vitesse du corps A ; m' et v' la masse et la vitesse du corps B. Supposons que v soit plus grand que v'. Appelons x' la quantité dont la vitesse de B augmente par l'effet du choc, et x la quantité dont la vitesse de A diminue par l'effet du même choc. Nous aurons entre ces six quantités la relation suivante :

$$v - x = v' + x' = \frac{mv + m'v'}{m + m'}$$

2e cas : Les deux corps A et B sont parfaitement élastiques, c'est-à-dire qu'ils se compriment au moment du choc pour reprendre aussitôt après leur forme primitive. Ainsi le corps A perdra d'abord une vitesse x, puis recevra par la réaction élastique une autre vitesse égale à x en sens inverse. Maintenant, si l'on fait les mêmes suppositions que dans le premier cas, on aura les relations suivantes :

$$v - 2x = v - 2\frac{m'(v-v')}{m+m'} = \frac{2m'v' + v(m-m')}{m+m'}$$

$$v' + 2x' = v' + 2\frac{m(v-v')}{m+m'} = \frac{2mv + v'(m'-m)}{m+m'}$$

Voy. pour de plus amples développements le *Cours de physique de l'École polytechnique*, par M. Jamin (5e Leçon). Nous laissons de côté la discussion de ces cas particuliers.

Pour discuter les règles de Descartes, on devra d'abord examiner dans quel cas il se place. Ensuite on devra donner à m, m' v, v' les valeurs relatives convenables. Il ne parle pas de masse, mais, comme il suppose les deux corps homogènes, identiques, on devra prendre à la place des masses les volumes qui, dans ce cas, sont proportionnels aux masses. Enfin, on devra donner aux vitesses les mêmes signes ou des signes contraires, suivant qu'elles sont dirigées dans le même sens ou en sens inverse.

ment qui existe dans l'univers ne peut ni s'accroître ni diminuer. Mais de ces principes métaphysiques il est impossible de déduire *à priori* une expression mathématique de cette quantité de mouvement qui demeure toujours la même. Nous sommes assurément fort loin de prétendre que tout dans la physique soit *à posteriori*. Tout au contraire, Kant a démontré, suivant nous d'une façon définitive, que la physique contient nécessairement un élément *à priori*. Mais cet élément ne donne que la *forme* de la science, l'expérience seule peut en fournir la *matière*.

Au reste, Descartes a compris lui-même que sa méthode ne pouvait lui suffire absolument. Quand, après avoir fait connaître ce qu'il appelle les *Principes des choses matérielles*, il arrive à l'exposition du système du monde, il voit bien qu'il faut « qu'il aille, pour ainsi dire, au-devant des causes par leurs effets et qu'il ait recours à plusieurs expériences particulières ». Comment en effet découvrir *à priori* qu'il existe un soleil autour duquel circulent telles et telles planètes, etc., etc. ? Mais ici encore l'expérience ne trouve pas la place qui doit lui appartenir. Le système du monde qui nous montre des corps célestes nageant dans une matière fluide et emportés dans les *tourbillons* de cette matière, ce système n'est pas d'accord avec l'observation. Il devait après moins de cinquante ans être remplacé définitivement par le système de Newton. Nous ne saurions comparer ici ces deux systèmes, et d'ailleurs la comparaison que nous en pourrions faire n'aurait qu'un simple intérêt historique. Disons seulement que, si Descartes n'a pas fait à l'observation la place qui lui convient dans la vraie méthode scientifique, ce n'est pas du tout qu'il ait cédé à l'influence de quelque préjugé scolastique. Il avait proscrit l'emploi des causes finales en physique; en métaphysique, il avait soutenu que toutes les vérités et même les vérités

nécessaires dépendent uniquement de la libre volonté de Dieu. N'était-ce pas établir que l'observation seule peut nous faire connaître ce qui existe. Il faut avoir le courage d'avouer que les plus grands hommes ne savent pas toujours résister aux entraînements de leur génie. Une faculté extraordinaire de spéculation métaphysique, telle est la seule cause de la puissance et de la faiblesse de Descartes.

Devons-nous cependant accepter comme conclusion ce mot, dédaigneux jusqu'à l'impertinence, que l'on répète sans cesse, parce qu'il est de Voltaire : « la physique de Descartes est un roman? » Non, sans doute. Un jugement vraiment équitable et peut-être définitif est celui de d'Alembert : « le grand mérite de Descartes est d'avoir vu que le problème du monde est un problème de mécanique. » Aujourd'hui rien ne semble plus simple, mais nul ne peut dire ce que Newton a dû au système de Descartes.

Que s'il est nécessaire de faire appel à l'expérience dès qu'on cesse d'étudier en quelque sorte *in abstracto* les propriétés de la matière pour s'attacher à des questions particulières d'astronomie, à plus forte raison en est-il de même quand on entre dans le domaine de la physique terrestre proprement dite. Descartes n'a pas méconnu cette nécessité : mais ici, comme en astronomie, l'emploi qu'il fait de la méthode expérimentale est timide et insuffisant. La tendance à laquelle il cède toujours est d'expliquer tout phénomène particulier par les propriétés générales de la matière. Il ne prend pas garde que, si l'on a toujours le droit de considérer une pareille explication comme possible, en fait il est souvent prudent de l'ajourner pour ainsi dire indéfiniment. Le principe cartésien que la matière est toujours et partout homogène, une et identique à elle-même, ce principe, ou, si l'on veut, cette hypothèse n'est guère contredite, et cependant personne, même au-

jourd'hui, n'oserait expliquer les diverses propriétés des différents corps par la diversité des modifications d'une seule et même substance. Ce que nous n'osons pas faire, malgré la supériorité incontestable de nos connaissances expérimentales, Descartes le fait constamment. Aussi la quatrième partie de ses *Principes* ne présente-t-elle plus guère aujourd'hui qu'un intérêt historique. On y trouve des vues de génie, mais l'ensemble a dû être complètement abandonné.

Science de l'homme

Il nous reste à faire connaître la doctrine cartésienne sur la nature vivante en général, et sur l'homme en particulier.

Descartes est d'abord un mathématicien. Quand il abandonne les mathématiques pures pour la physique, il porte dans cette nouvelle étude toutes ses habitudes d'esprit. Quand ensuite il abandonne la physique pour la physiologie, il n'a garde de changer une méthode qui lui a procuré dans la physique même les succès les plus brillants. C'est par cette raison que s'explique l'idée assez étrange qu'il s'est formée des êtres vivants. Il avait d'ailleurs assez profondément étudié les forces purement physiques de la nature pour être d'avance convaincu que ces forces pouvaient, dans leurs combinaisons, enfanter toutes les merveilles. Aucun prodige de mécanique ne pouvait le surprendre. Un tel esprit, profondément pénétré du besoin, du sentiment de l'unité, devait être naturellement amené à croire qu'un *organisme* n'est pas autre chose qu'un *mécanisme*. Ces deux mots renferment toute sa doctrine. Ainsi, pour Descartes, un animal est une machine, et rien de plus.

Cette doctrine a d'abord excité les plus vives défiances

et les plus sérieuses objections. Pourtant elle n'est pas sans analogie avec certaines doctrines modernes, que des savants très prudents acceptent encore aujourd'hui sans scrupule. L'organicisme, qui ne veut voir dans la fonction qu'une suite de la forme, de la structure de l'organe, est bien une sorte de mécanisme physiologique. La méthode de Cl. Bernard, qui réduit la physiologie à la simple recherche des conditions physiques et chimiques des phénomènes vitaux, tend à faire considérer la vie comme une simple combinaison de forces physico-chimiques. Il est vrai que le système de Descartes est plus radical encore ; mais on est en droit de le considérer comme un progrès, quand on songe aux superstitions médicales qui régnaient sans conteste au commencement du dix-septième siècle. Il est certain que, grâce à Descartes, la médecine a pris rang parmi les sciences positives. L'esprit qui anime les médecins modernes de l'école de Cl. Bernard est le pur esprit cartésien.

Après avoir fait connaître le principe, le caractère général du système, il est indispensable d'en indiquer au moins quelques applications. Il faut convenir d'abord que la physiologie cartésienne contient une multitude d'erreurs de détail. Si l'organisme est un mécanisme, c'est un mécanisme infiniment plus compliqué que celui que Descartes imagine. Les nerfs, assurément, ne sont pas des vaisseaux, et les phénomènes nerveux ne s'expliquent pas par les mouvements des esprits animaux circulant dans les nerfs. Mais il existe au moins une grande fonction qu'on explique encore aujourd'hui comme le faisait Descartes. Il est vrai qu'Harvey a tout le mérite de l'invention. Mais il s'agit uniquement ici d'une question de méthode, et Descartes a eu raison de soutenir que la méthode d'Harvey est précisément la sienne.

Si tout organisme est un mécanisme, il ne faut pas hésiter à reconnaître que l'homme, en tant que corps, est une machine. C'est une conséquence que Descartes accepte parfaitement. Mais nous savons que l'homme pense, et la pensée paraît être absolument inexplicable par un mécanisme, si compliqué, si parfait qu'il puisse être. Dans la philosophie cartésienne l'étude de l'homme est donc nécessairement double, car la pensée doit être étudiée directement en elle-même par la conscience.

Nos pensées sont des *actions* ou des *passions.*

Nos *actions* sont nos volontés, dont la nature est d'être libre.

Nos *passions* sont des *perceptions* ou des *connaissances*, qui sont elles-mêmes de deux sortes : si ces *passions* sont produites dans l'âme par le corps, ce sont des *passions* proprement dites; si elles ont pour cause l'âme même, elles forment comme une classe intermédiaire entre la *passion* pure et la pure *action.*

Pour Descartes, la sensation et tous les plaisirs, toutes les peines, en un mot, tous les phénomènes affectifs qui s'y rapportent forment comme une classe inférieure de pensées, qui dépendent en grande partie du corps. Elles sont dans l'âme, mais c'est le corps qui les produit dans l'âme. Au-dessus se trouvent les phénomènes de pur entendement, les idées qui sont *adventices*, *factices* ou *innées*. Les *idées adventices* n'appartiennent pas à l'entendement seul, car elles viennent du dehors; les *idées factices* sont l'œuvre de l'entendement, le produit de notre faculté de combinaison; les *idées innées* ne viennent d'aucune cause extérieure, elles ne sont pas l'œuvre de l'entendement, elles lui sont en quelque sorte données comme les lois de sa constitution même. Quant à la *volonté*, c'est l'action pure. Elle est libre. La liberté est un état absolu qui

ne comporte pas de degré. Elle est entière, ou elle n'est pas.

Cette philosophie de la pensée est présentée par Descartes avec une grande netteté, mais en même temps avec beaucoup de prudence et avec une certaine réserve. Elle est le point de départ de tous les systèmes modernes. Les uns la combattent, les autres la développent; tous relèvent d'elle sans exception.

Un dernier point reste à éclaircir. Nous avons dit que, pour Descartes, l'homme est double. Il est corps et esprit, étendue et pensée. Comment deux éléments aussi différents et même aussi contraires peuvent-ils s'unir pour former une unité telle que l'homme? C'est un des points les plus embarrassants de la philosophie cartésienne. Descartes a bien dit que l'âme n'est pas logée dans le corps, comme un « pilote dans son navire»; mais en quoi consiste précisément l'union de l'âme avec le corps? Descartes ne l'a pas dit, et les hypothèses de ses disciples paraissent loin d'être satisfaisantes.

L'âme est immortelle. Descartes le croit et l'affirme. Mais les raisons qu'il apporte à l'appui de son affirmation ne semblent pas absolument démonstratives. La vérité est que la morale occupe dans la philosophie cartésienne une place assez étroite, et que les vraies preuves de l'immortalité de l'âme sont les preuves morales. Au point de vue métaphysique, il est à craindre que l'immortalité de l'âme ne reste une simple possibilité, et par conséquent, comme disait Platon, une belle espérance dont il faut s'enchanter soi-même.

LES PRINCIPES

DE LA PHILOSOPHIE

Les *Principes de la philosophie* offrent au lecteur un double intérêt : d'abord ils contiennent la dernière exposition[1] et l'exposition la plus didactique de la philosophie cartésienne ; ensuite ils montrent comment la physique cartésienne, le système du monde se déduisent de la métaphysique. Le livre parut en 1644, en latin, sous ce titre : *Renati Descartes Principia philosophiæ.* Quelque temps après, l'abbé Picot, disciple et ami de Descartes, en fit une traduction française, qui parut en 1647. Cette traduction fut revue par l'auteur, qui écrivit au traducteur dans une lettre destinée à servir de préface à la nouvelle édition : « La version que vous avez pris la peine de faire de mes *Principes* est si nette et si accomplie, qu'elle me fait espérer qu'ils seront lus par plus de personnes en français qu'en latin, et qu'ils seront mieux entendus. » La traduction de Picot a donc toute la valeur d'un original. C'est cette traduction que nous donnons ici.

Il est toujours assez dangereux de faire étudier aux jeunes gens un fragment détaché d'un grand ouvrage phi-

1. L'édition française des *Principes de la philosophie* fut publiée en 1647; Descartes est mort en 1650.

losophique. L'inconvénient devient singulièrement grave quand il s'agit d'un livre aussi fortement composé que les *Principes*, auxquels on pourrait donner comme épigraphe ces mots du *Discours de la méthode* : « Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entre-suivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées, auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si reculées qu'on ne découvre. » Il est vrai que la partie des *Principes* que nous publions est la première; mais on ne pourrait guère se flatter d'avoir une connaissance suffisante de la géométrie en se bornant à en étudier le premier livre. Voici les moyens que nous avons employés pour diminuer autant que possible l'inconvénient que nous signalons.

Tout d'abord, nous donnons une lettre de Descartes à l'abbé Picot, lettre destinée, comme nous l'avons dit, à servir de préface à l'édition française des *Principes*; nous donnons ensuite l'épître dédicatoire à la princesse Élisabeth. Ces deux lettres expliquent parfaitement le dessein de l'auteur. Nous ajoutons la table complète de l'ouvrage, qui en est le résumé le plus exact et le plus complet. Cette table est de Descartes. Elle a été composée avec le plus grand soin. Elle se trouve reproduite en marge de toutes les bonnes éditions des *Principes*, conformément à l'intention de l'auteur. Nous la reproduisons nous-mêmes pour la partie que nous publions; seulement nous avons remplacé les indications marginales par des titres. Cette dispo-

sition nous a paru plus claire et plus en rapport avec le format de notre édition. Nous ne saurions trop recommander aux élèves l'étude de cette table. Elle fait connaître toutes les questions traitées par l'auteur; elle permet de retrouver immédiatement, dans une édition complète, les passages qu'on pourrait avoir intérêt à consulter. Grâce à cette publication d'un résumé emprunté à Descartes lui-même, il nous suffira maintenant d'appeler l'attention sur quelques points essentiels.

La première partie des *Principes* a pour titre : *Des principes de la connaissance humaine*. C'est une exposition de la métaphysique cartésienne. La doctrine est la même que celle du *Discours de la méthode* et des *Méditations*. Il n'y a de différences que sur certains points de détail que nous avons indiqués dans des notes. Mais ce qui doit ici fixer l'attention, c'est la différence profonde dans les méthodes d'exposition. Dans le *Discours de la méthode*, l'auteur s'applique à faire bien comprendre comment l'application rigoureuse de sa méthode l'a conduit à sa métaphysique. Dans les *Méditations*, écrites cependant en latin et dédiées à *MM. les Doyens et Docteurs de la Sacrée Faculté de Théologie de Paris*, Descartes s'attache à développer les réflexions d'un homme absolument étranger aux préjugés et même à l'enseignement de l'école. Au fond, c'est un homme du monde qui s'adresse non pas à un public de philosophes, mais au public en général. La langue n'a rien de technique. Les termes d'école sont rares, toujours expliqués. Souvent l'auteur ne les emploie qu'en s'excusant de les employer. La méthode des *Principes* est tout autre : elle est toute didactique. Le style est moins agréable, mais peut-être plus précis et plus rigoureux. L'enchaînement des déductions est plus sévère et montre moins de complaisance pour le

lecteur. En somme, l'exposition des *Méditations* paraît plus claire, celle des *Principes* est plus claire en réalité. Rien n'est plus utile et plus intéressant que de comparer entre elles ces trois expositions d'une même pensée.

La seconde partie a pour titre : *Des principes des choses matérielles*. Elle contient les principes de la mécanique cartésienne. Il faut en convenir : Descartes s'est ici gravement trompé. A propos des règles qu'il prétend établir sur la communication des mouvements, Montucla a pu dire sans injustice, quoique avec une excessive sévérité :

« C'est ici que sa trop grande confiance en certaines idées métaphysiques, et un esprit systématique mal dirigé, l'entraînèrent dans une foule d'erreurs peu excusables. Nous trouvons effectivement dans ces règles toutes sortes de défauts, principes hasardés, contradictions, manques d'analogie et de liaison; c'est, pour le dire en un mot, un tissu d'erreurs qui ne mériteraient pas d'être discutées sans la célébrité de leur auteur[1]. »

Ainsi Descartes s'est trompé; mais ses erreurs ont mis ceux qui l'ont suivi sur la voie qui devait les conduire à la découverte de la vérité. C'est l'étude approfondie de la deuxième partie des *Principes* qui a donné à Leibniz la première idée de son système. Nous ne pouvons entreprendre ici de comparer en détail la mécanique de Descartes avec celle de Leibniz. Nous renvoyons le lecteur à une étude de M. Poincaré, professeur à la Faculté des sciences de Paris, note publiée à la fin de l'édition de la Monadologie de Leibniz donnée en 1881 par M. Boutroux. Dans cette étude M. Poincaré résume ainsi sa pensée :

1. *Histoire des mathématiques*, tome II, page 209. — Nous avons donné plus haut, pages 29 et 30, note 2, les formules de la transformation du mouvement dans le phénomène du choc.

« Les principes généraux qui servaient de fondement à la mécanique de Descartes sont absolument différents de ceux qui étaient admis par Leibniz et qui le sont encore aujourd'hui.

« Descartes croyait que, dans un système de corps soustrait à toute action extérieure, la quantité de mouvement reste constante :

« D'où il suit que puisqu'il (Dieu) a mû en plusieurs façons différentes les parties de la matière, lorsqu'il les a créées, et qu'il les maintient toutes en la même façon et avec les mêmes lois qu'il leur a fait observer en leur création, il conserve incessamment en cette matière une égale quantité de mouvement. » (*Principes*, II, 36.)

Leibniz a fait voir, au contraire, que, dans un système matériel, soustrait à toute action extérieure, ce n'est pas la quantité de mouvement qui reste invariable, mais la ***quantité d'action motrice*** (ce que l'on appelle aujourd'hui énergie), et, d'autre part, la ***quantité de progrès*** ou ***quantitas progressus*** (ce que les mécaniciens modernes appellent projection de la quantité de mouvement).

« ..... Ainsi les actions sont comme les carrés des vitesses ..... il s'ensuit qu'il se conserve aussi la même quantité de l'action motrice dans le monde. » (*Lettre à Bayle*, 1702.)

« Et quidem demonstro non tantum eamdem conservari vim absolutam, seu quantitatem actionis in mundo, sed etiam eamdem vim directivam eamdemque quantitatem directionis ad easdem partes, seu eamdem quantitatem progressus, sed progressu in partibus computato, ducta celeritate in molem, non quadrato celeritatis. Hæc tamen quantitas progressus in eo differt a quantitate motus, quod, duobus corporibus in contrarium tendentibus, pro habenda quantitate motus totali (sensu Cartesiano) debent addi quantitates motus singulorum (seu facta ex celeritate

in molem) ; sed, pro habenda quantitate progressus, debent a se invicem detrahi; differentia enim quantitatum motus in tali casu erit quantitas progressus. » (*Lettre à Bernouilli*, 28 janvier 1696.) »

.....Il est aisé de voir quelle est la différence essentielle entre la loi de Descartes et celle de Leibniz. Si l'on considère un système quelconque d'atomes, la vitesse de l'un d'entre eux peut, selon Descartes, être altérée en direction, pourvu qu'elle reste constante en grandeur, sans que la quantité de mouvement du système ait varié. Dans l'hypothèse cartésienne, une molécule quelconque peut éprouver dans son mouvement une perturbation, sans exercer aucune influence sur les molécules voisines.

Avec les lois de Leibniz, au contraire, dès que la vitesse d'un point quelconque varie, soit en grandeur, soit en direction, la quantité de progrès serait augmentée ou diminuée s'il n'y avait aucune autre modification dans le système. Pour que la quantité ne soit pas altérée, ainsi que l'exige la loi leibnizienne, il faut que tout changement dans le mouvement d'un atome soit accompagné d'un changement contraire dans le mouvement d'un ou plusieurs autres atomes. Il faut donc qu'il y ait une certaine harmonie dans les phénomènes mécaniques qui affectent les différentes parties d'un système.

C'est ce qui explique pourquoi Leibniz a dit au n° 80 de la Monadologie que, si Descartes avait connu les véritables lois de la mécanique, il serait tombé dans le système de l'harmonie préétablie. »

La troisième partie des ***Principes*** a pour titre : ***Du monde visible.*** Elle contient l'exposition du système du monde connu sous le nom de système des ***Tourbillons.*** Ce système n'est pas une pure et simple description de l'univers actuel; il contient encore une histoire des change-

ments par lesquels le monde a passé depuis le chaos primitif jusqu'à l'état actuel. Ce qu'il faut bien remarquer, c'est que les lois qui expliquent les phénomènes que nous pouvons observer chaque jour sont précisément les mêmes que celles qui rendent compte des changements qui se sont accomplis dans l'univers pendant la suite des siècles. Il est certain que, dès son apparition, le système des tourbillons fut accueilli avec un enthousiasme presque universel. On sait comment La Fontaine parle de

Descartes, ce mortel dont on eût fait un Dieu
Chez les païens et qui tient le milieu
Entre l'homme et l'esprit [1].....

Il y eut toutefois quelques résistances. La plus considérable fut celle de Pascal. Marguerite Périer dit dans ses *Mémoires* :

« M. Pascal parlait peu de sciences; cependant, quand l'occasion s'en présentait, il disait son sentiment sur les choses dont on lui parlait. Par exemple sur la philosophie de M. Descartes, il disait ce qu'il pensait. Il était de son sentiment sur l'automate et n'en était point sur la matière subtile, dont il se moquait fort. Mais il ne pouvait souffrir sa manière d'expliquer la formation de toutes choses, et il disait très souvent : Je ne puis pardonner à Descartes; il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu, mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement : après cela il n'a plus que faire de Dieu [2]. »

1. *Les deux Rats, le Renard et l'Œuf*, l. X, fable 1.

2. *Lettres, Opuscules*, etc., p. 458. — Voici peut-être le passage des *Principes* qui avait scandalisé Pascal : « Quelque mouvement peut avoir été imprimé auparavant en cette planète, lequel elle conserve encore longtemps après, nonobstant que les autres causes ici expliquées

On peut remarquer toutefois que Pascal oppose à Descartes non pas tant des observations ou des raisonnements mécaniques ou astronomiques que des raisons métaphysiques et religieuses. Peut-être aussi cédait-il à son instinct de savant, qui l'avertissait que le système de Descartes n'était pas rigoureusement établi.

Quoi qu'il en soit, si la vogue fut grande, elle ne fut pas de bien longue durée. Les *Principes de la philosophie* avaient paru en 1644, en 1686 parurent les *Philosophiæ naturalis Principia mathematica*[1] de Newton qui contiennent la réfutation la plus rigoureuse du système cartésien. Nous ne pouvons entrer ici dans une discussion approfondie. Il nous suffira de citer quelques-unes des raisons données par Newton[2] :

« L'hypothèse des tourbillons est sujette à beaucoup de difficultés; car, afin que chaque planète puisse décrire autour du Soleil des aires proportionnelles au temps, il faudrait que les temps périodiques des parties de leur tour-

y répugnent. Car, comme nous voyons qu'une pirouette acquiert assez de force, de cela seul qu'un enfant la fait tourner entre ses doigts, pour continuer par après toute seule pendant quelques minutes et faire peut-être pendant ce temps-là plus de deux ou trois mille tours sur son centre, nonobstant qu'elle soit fort petite et que tout l'air qui l'environne, que la terre qui la soutient lui résistent et retardent son mouvement de tout leur pouvoir, ainsi on peut aisément croire que si une planète avait été agitée en même façon dès le commencement qu'elle a été créée, cela seul serait suffisant pour lui faire encore à présent continuer le même mouvement sans aucune notable diminution, parce que d'autant plus qu'un corps est grand, d'autant plus longtemps aussi peut-il retenir l'agitation qui lui a été ainsi imprimée, et que la durée de cinq ou six mille ans qu'il y a que le monde est, si on le compare avec la grosseur d'une planète, n'est pas tant qu'une minute comparée avec la petitesse d'une pirouette. » (Ed. Courin, t. III, n° 144.)

1. Communiqués en manuscrit à la Société royale de Londres le 28 avril 1686.

2. Nous donnons la traduction de Clairaut publiée sous le nom de Mme du Châtelet.

billon fussent en raison doublée de leurs distances au Soleil.

» Afin que les temps périodiques des planètes soient en raison sesquiplée de leurs distances au Soleil, il faudrait que les temps périodiques des parties de leurs tourbillons fussent en raison sesquiplée de leurs distances à cet astre.

» Et afin que les petits tourbillons qui tournent autour de Saturne, de Jupiter et des autres planètes, puissent subsister et nager librement dans le tourbillon du Soleil, il faudrait que les temps périodiques des parties du tourbillon solaire fussent égaux. Or les révolutions du Soleil et des planètes autour de leur axe, qui devraient s'accorder avec les mouvements des tourbillons, s'éloignent beaucoup de toutes ces proportions.

» Les comètes ont des mouvements peu réguliers, elles suivent dans leurs révolutions les mêmes lois que les planètes; et leur cours ne peut s'expliquer par les tourbillons, car les comètes sont transportées par des mouvements très excentriques dans toutes les parties du ciel, ce qui ne peut s'exécuter si l'on ne renonce aux tourbillons[1]. »

Newton a raison contre Descartes. Mais quand lui-même cherche à substituer au système des tourbillons un système nouveau sur l'origine du monde, il se heurte à des difficultés inextricables. A la fin du dix-huitième siècle Laplace n'est guère moins sévère pour Newton que Newton lui-même ne l'avait été pour Descartes. Toutefois l'auteur de la *Mécanique céleste* s'est flatté d'être plus heureux que ses devanciers. Il a pu croire que son hypothèse sur l'origine du système solaire aurait une autre force et une autre durée que les vieilles hypothèses du dix-septième siècle.

1. Scholie qui termine le livre des *Principes*.

Aujourd'hui bien des personnes considèrent l'hypothèse qu'on appelle en Allemagne l'hypothèse de Kant et qu'on nomme en France l'hypothèse de Laplace ou l'hypothèse de la nébuleuse, comme une vérité scientifiquement démontrée. On l'enseigne partout, même dans les écoles primaires. Ce n'est plus une hypothèse, ce n'est plus même une simple vérité, c'est un véritable dogme : et voici que les astronomes l'abandonnent, parce qu'elle est en opposition avec des faits rigoureusement observés.

Dès 1797 Herschel avait remarqué que le mouvement des satellites d'Uranus est rétrograde. En 1815 il confirma son observation. Arago remarque dans son *Astronomie populaire* que c'est là une anomalie unique dans l'ensemble des mouvements de notre système solaire[1]. Mais des observations postérieures démontrent que le mouvement du satellite de Neptune est également rétrograde. D'autres observations prouvent que le mouvement de rotation d'Uranus et de Neptune est rétrograde aussi. Donc dans le système solaire tous les mouvements de rotation des planètes et de translation de leurs satellites sont directs jusqu'à Saturne inclusivement ; pour Uranus et Neptune les mêmes mouvements sont rétrogrades. Mais suivant l'hypothèse de Laplace tous les mouvements sans exception doivent être directs, il faut donc abandonner le système de Laplace.

D'ailleurs, des considérations d'un autre ordre tirées de l'étude du mouvement des comètes et de la constitution physique du Soleil conduisent au même résultat. Il est donc nécessaire de chercher une autre hypothèse. Des astronomes courageux se sont mis à l'œuvre[2]. Nous n'avons ni

1. T. IV, p. 498.
2. Faye, *De l'Origine du Monde.* Paris, 1884.

l'autorité, ni même la compétence nécessaires pour juger leurs conclusions; mais ce qui est certain, c'est qu'ils vont chercher leurs inspirations dans le Cartésianisme. Après avoir décrit le système solaire, M. Faye s'écrie :

« Ne dirait-on pas qu'un vaste mouvement giratoire anime tous ces corps, et que les systèmes secondaires de la Terre, de Mars, de Jupiter, etc., sont de petits tourbillons nageant dans le premier? Telle a été la pensée de Descartes. Il s'est trompé, soit; mais, si le système solaire ne constitue pas actuellement un tourbillon, il a été constitué, à l'origine, par un mouvement de ce genre dans la nébuleuse qui lui a donné naissance[1]. »

La quatrième partie des *Principes* a pour titre : *De la Terre*. Elle contient la physique terrestre de Descartes. Nous n'insisterons pas longuement sur ce point. Cette partie du livre de Descartes contient avec beaucoup d'erreurs une multitude de vues ingénieuses et intéressantes.

Malheureusement nous ne saurions insister sans entrer dans des détails infinis qui nous éloigneraient beaucoup de notre objet.

Nous devons en terminant insister sur une remarque qui nous paraît être de grande importance. Nous avons dit que Descartes est le véritable inspirateur de la science moderne. C'est un fait qu'il ne faut pas oublier; mais il ne faut pas oublier non plus qu'entre le Cartésianisme et la science moderne il existe une différence profonde. Dans la science moderne les vérités générales ne sont que des généralisations de l'expérience ou bien des hypothèses qui empruntent toute leur valeur aux vérifications expérimentales qu'on en a faites ou qu'on en peut faire. L'expérience est donc, en définitive, la seule garantie, le seul criterium

1. Ouvrage cité, p. 181.

que l'on puisse avoir de la certitude. Dans le Cartésianisme les vérités particulières ne sont que des déductions de principes que la métaphysique découvre et fournit pour ainsi dire aux autres sciences Ici donc la garantie, le criterium de toute certitude se trouve dans la métaphysique. C'est à la métaphysique que la science positive emprunte toute sa force et trouve sa valeur. A qui faut-il donner raison de Descartes ou des Positivistes contemporains? Il ne serait pas sage de trancher une pareille question sans avoir étudié avec soin la première partie des *Principes de la philosophie*.

LETTRE DE L'AUTEUR

A CELUI QUI A TRADUIT LE LIVRE

LAQUELLE PEUT ICI SERVIR DE PRÉFACE[1]

MONSIEUR,

La version que vous avez pris la peine de faire de mes *Principes* est si nette et si accomplie, qu'elle me fait espérer qu'ils seront lus par plus de personnes en français qu'en latin, et qu'ils seront mieux entendus. J'appréhende seulement que le titre n'en rebute plusieurs qui n'ont point été nourris aux lettres, ou bien qui ont mauvaise opinion de la philosophie, à cause que celle qu'on leur a enseignée ne les a pas contentés; et cela me fait croire qu'il serait bon d'y ajouter une préface qui leur déclarât quel est le sujet du livre, quel dessein j'ai eu en l'écrivant, et quelle utilité l'on peut en tirer. Mais encore que ce dût être à moi à faire cette préface, à cause que je dois savoir ces choses-là mieux qu'aucun autre, je ne puis néanmoins rien obtenir de moi autre chose sinon que je mettrai ici en abrégé les principaux points qui me semblent y devoir être traités; et je laisse à votre discrétion d'en faire telle part au public que vous jugerez être à propos.

J'aurais voulu premièrement y expliquer ce que c'est

1. Le traducteur des *Principes* est l'abbé Picot, ami et correspondant de Descartes. La traduction de Picot est de 1647.



que la philosophie, en commençant par les choses les plus vulgaires, comme sont : que ce mot de *philosophie* signifie l'étude de la sagesse, et que par la sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts, et qu'afin que cette connaissance soit telle il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes; en sorte que pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des principes, et que ces principes doivent avoir deux conditions · l'une, qu'ils soient si clairs et si évidens que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité, lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer; l'autre, que ce soit d'eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux; et qu'après cela il faut tâcher de déduire tellement de ces principes la connaissance des choses qui en dépendent, qu'il n'y ait rien en toute la suite des déductions qu'on en fait qui ne soit très manifeste[1]. Il n'y a véritablement que

1. Descartes résume ici toute sa méthode. Il dit dans le *Discours de la méthode* : « Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entre-suivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre. » Nous aurons sans cesse à faire des rapprochements de ce genre. — Ce que Descartes appelle ici *premières causes*, il l'appelle *absolu* dans l'opuscule intitulé *Règles pour la direction de l'esprit.*

Dieu seul qui soit parfaitement sage, c'est-à-dire qui ait l'entière connaissance de la vérité de toutes choses; mais on peut dire que les hommes ont plus ou moins de sagesse à proportion qu'ils ont plus ou moins de connaissance des vérités plus importantes. Et je crois qu'il n'y a rien en ceci dont tous les doctes ne demeurent d'accord.

J'aurais ensuite fait considérer l'utilité[1] de cette philosophie, et montré que, puisqu'elle s'étend à tout ce que l'esprit humain peut savoir, on doit croire que c'est elle seule qui nous distingue des plus sauvages et barbares, et que chaque nation est d'autant plus civilisée et polie que les hommes y philosophent mieux; et ainsi que c'est le plus grand bien qui puisse être dans un État que d'avoir de vrais philosophes. Et outre cela que, pour chaque homme en particulier, il n'est pas seulement utile de vivre avec ceux qui s'appliquent à cette étude, mais qu'il est incomparablement meilleur de s'y appliquer soi-même; comme sans doute il vaut beaucoup mieux se servir de ses propres yeux pour se conduire, et jouir par même moyen de la beauté des couleurs et de la lumière, que non pas de les avoir fermés et suivre la conduite d'un autre, mais ce dernier est encore meilleur que de les tenir fermés et n'avoir que soi pour se conduire. Or c'est proprement avoir les yeux fermés, sans tâcher jamais de les ouvrir, que de vivre sans philosopher; et le plaisir de voir toutes les choses que notre vue découvre n'est point comparable à la satisfaction que donne la connaissance de celles qu'on trouve par la philosophie; et, enfin, cette étude est plus nécessaire pour régler nos mœurs et nous conduire en cette vie, que n'est l'usage de nos yeux pour guider nos pas. Les

1. Descartes insiste souvent sur l'utilité de sa philosophie, qui est *pratique* et non purement *spéculative* comme celle de l'école.

bêtes brutes, qui n ont que leur corps à conserver, s'occupent continuellement à chercher de quoi le nourrir; mais les hommes, dont la principale partie est l'esprit, devraient employer leurs principaux soins à la recherche de la sagesse, qui en est la vraie nourriture; et je m'assure aussi qu'il y en a plusieurs qui n'y manqueraient pas, s'ils avaient espérance d'y réussir, et qu'ils sussent combien ils en sont capables. Il n'y a point d'âme tant soit peu noble qui demeure si fort attachée aux objets des sens qu'elle ne s'en détourne quelquefois pour souhaiter quelque autre plus grand bien nonobstant qu'elle ignore souvent en quoi il consiste. Ceux que la fortune favorise le plus, qui ont abondance de santé, d'honneurs, de richesses, ne sont pas plus exempts de ce désir que les autres; au contraire, je me persuade que ce sont eux qui soupirent avec le plus d'ardeur après un autre bien, plus souverain que tous ceux qu'ils possèdent. Or ce souverain bien, considéré par la raison naturelle sans la lumière de la foi, n'est autre chose que la connaissance de la vérité par ses premières causes, c'est-à-dire la sagesse, dont la philosophie est l'étude. Et, parce que toutes ces choses sont entièrement vraies, elles ne seraient pas difficiles à persuader si elles étaient bien déduites.

Mais d'autant qu'on est empêché de les croire, à cause de l'expérience qui montre que ceux qui font profession d'être philosophes sont souvent moins sages et moins raisonnables que d'autres qui ne se sont jamais appliqués à cette étude, j'aurais ici sommairement expliqué en quoi consiste toute la science qu'on a maintenant, et quels sont les degrés de sagesse auxquels on est parvenu. Le premier ne contient que des notions qui sont si claires d'elles-mêmes qu'on les peut acquérir sans méditation; le second comprend tout ce que l'expérience des sens fait connaître;

le troisième, ce que la conversation des autres hommes nous enseigne ; à quoi l'on peut ajouter, pour le quatrième, la lecture, non de tous les livres, mais particulièrement de ceux qui ont été écrits par des personnes capables de nous donner de bonnes instructions, car c'est une espèce de conversation que nous avons avec leurs auteurs[1]. Et il me semble que toute la sagesse qu'on a coutume d'avoir n'est acquise que par ces quatre moyens; car je ne mets point ici en rang la révélation divine, parce qu'elle ne nous conduit pas par degrés, mais nous élève tout d'un coup à une croyance infaillible[2].

Or il y a eu de tout temps de grands hommes qui ont tâché de trouver un cinquième degré pour parvenir à la sagesse, incomparablement plus haut et plus assuré que les quatre autres : c'est de chercher les premières causes et les vrais principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir[3]; et ce sont particulièrement ceux qui ont travaillé à cela qu'on a nommés philosophes. Toutefois je ne sache point qu'il y en ait eu jusqu'à présent à qui ce dessein ait réussi. Les premiers et les principaux dont nous ayons les écrits sont Platon et Aristote, entre lesquels il n'y a eu autre différence sinon que le premier, suivant les traces de son maître Socrate, a ingénument confessé qu'il n'avait encore rien pu trouver

1. « La lecture de tous les bons livres est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés, qui en ont été les auteurs, et même une conversation étudiée en laquelle ils ne nous découvrent que les meilleures de leurs pensées. » *Disc. de la méth.*

2. Descartes ne discute jamais la révélation.

3. Aristote définit la philosophie : la science des « premiers principes et des premières causes ». L'ouvrage que nous intitulons aujourd'hui *Métaphysique* avait primitivement pour titre : *De la Philosophie première*. Il a pour objet d'exposer la science des premiers principes et des premières causes.

de certain, et s'est contenté d'écrire les choses qui lui ont semblé être vraisemblables, imaginant à cet effet quelques principes par lesquels il tâchait de rendre raison des autres choses[1] : au lieu qu'Aristote a eu moins de franchise ; et bien qu'il eût été vingt ans son disciple, et qu'il n'eût point d'autres principes que les siens, il a entièrement changé la façon de les débiter, et les a proposés comme vrais et assurés quoiqu'il n'y ait aucune apparence qu'il les ait jamais estimés tels[2]. Or ces deux hommes avaient beaucoup d'esprit et beaucoup de la sagesse qui s'acquiert par les quatre moyens précédens, ce qui leur donnait beaucoup d'autorité ; en sorte que ceux qui vinrent après eux s'arrêtèrent plus à suivre leurs opinions qu'à chercher quelque chose de meilleur, et la principale dispute que leurs disciples eurent entre eux fut pour savoir si on devait mettre toutes choses en doute, ou bien s'il y en avait quelques-unes qui fussent certaines, ce qui les porta de part et d'autre à des erreurs extravagantes : car quelques-uns de ceux qui étaient pour le doute l'étendaient même jusques aux actions de la vie, en sorte qu'ils négligeaient d'user de prudence pour se conduire[3] ; et ceux qui maintenaient la certitude, supposant qu'elle devait dépendre des sens, se fiaient entièrement à eux, jusque-là qu'on dit qu'Épicure osait assurer, contre tous les raisonnements des astronomes, que le soleil n'est pas plus grand qu'il paraît[4].

C'est un défaut qu'on peut remarquer en la plupart des disputes, que la vérité étant moyenne entre les deux opi-

1. Affirmation tout à fait contestable : ni Socrate, ni Platon, n'ont été des sceptiques.

2. Il faut bien reconnaître qu'un pareil jugement sur Aristote est faux et injuste.

3. Il est bien difficile de savoir à qui Descartes veut faire ici allusion.

4. Il semble que la prudence défendrait d'accepter aussi facilement un pareil *on-dit*.

nions qu'on soutient, chacun s'en éloigne d'autant plus qu'il a plus d'affection à contredire. Mais l'erreur de ceux qui penchaient trop du côté du doute ne fut pas longtemps suivie, et celle des autres a été quelque peu corrigée, en ce qu'on a reconnu que les sens nous trompent en beaucoup de choses. Toutefois je ne sache point qu'on l'ait entièrement ôtée en faisant voir que la certitude n'est pas dans le sens, mais dans l'entendement seul lorsqu'il a des perceptions évidentes ; et que pendant qu'on n'a que les connaissances qui s'acquièrent par les quatre premiers degrés de sagesse, on ne doit pas douter des choses qui semblent vraies en ce qui regarde la conduite de la vie, mais qu'on ne doit pas aussi les estimer si certaines qu'on ne puisse changer d'avis lorsqu'on y est obligé par l'évidence de quelque raison.

Faute d'avoir connu cette vérité, ou bien, s'il y en a qui l'ont connue, faute de s'en être servis, la plupart de ceux de ces derniers siècles qui ont voulu être philosophes ont suivi aveuglément Aristote ; en sorte qu'ils ont souvent corrompu le sens de ses écrits, en lui attribuant diverses opinions qu'il ne reconnaîtrait pas être siennes s'il revenait en ce monde[1] ; et ceux qui ne l'ont pas suivi, du nombre desquels ont été plusieurs des meilleurs esprits, n'ont pas laissé d'avoir été imbus de ses opinions en leur jeunesse, parce que ce sont les seules qu'on enseigne dans les écoles : ce qui les a tellement préoccupés qu'ils n'ont pu parvenir à la connaissance des vrais principes. Et bien que je les estime tous, et que je ne veuille pas me rendre odieux en les reprenant, je puis donner une preuve de mon dire (que je ne crois pas qu'aucun d'eux désavoue), qui est qu'ils ont tous supposé pour principe quelque chose qu'ils n'ont

1. Fait historique incontestable et important à noter.

point parfaitement connue. Par exemple, je n'en sache aucun qui n'ait supposé la pesanteur dans les corps terrestres ; mais encore que l'expérience nous montre bien clairement que les corps qu'on nomme pesans descendent vers le centre de la terre, nous ne connaissons point pour cela quelle est la nature de ce qu'on nomme pesanteur, c'est-à-dire de la cause ou du principe qui les fait ainsi descendre, et nous le devons apprendre d'ailleurs[1]. On peut dire le même du vide et des atomes, comme aussi du chaud et du froid, du sec et de l'humide, et du sel, du soufre et du mercure, et de toutes les choses semblables que quelques-uns ont supposées pour leurs principes. Or toutes les conclusions que l'on déduit d'un principe qui n'est point évident ne peuvent pas être évidentes, quand bien même elles en seraient déduites évidemment : d'où il suit que tous les raisonnemens qu'ils ont appuyés sur de tels principes n'ont pu leur donner la connaissance certaine d'aucune chose, ni par conséquent les faire avancer d'un pas en la recherche de la sagesse. Et s'ils ont trouvé quelque chose de vrai, ce n'a été que par quelques-uns des quatre moyens ci-dessus déduits. Toutefois je ne veux rien diminuer de l'honneur que chacun d'eux peut prétendre ; je suis seulement obligé de dire, pour la consolation de ceux qui n'ont point étudié, que tout de même qu'en voyageant, pendant qu'on tourne le dos au lieu où l'on veut aller, on s'en éloigne d'autant plus qu'on marche plus longtemps et plus vite, en sorte que, bien qu'on soit mis par après dans le droit chemin, on ne peut pas y

1. Suivant Descartes la pesanteur n'est pas une qualité des corps. Les corps tombent parce qu'ils sont entraînés par les mouvements de la matière subtile. On retrouvera cette explication dans les *Principes de la philosophie*.

arriver sitôt que si on n'avait point marché auparavant[1]; ainsi, lorsqu'on a de mauvais principes, d'autant qu'on les cultive davantage et qu'on s'applique avec plus de soin à en tirer diverses conséquences, pensant que ce soit bien philosopher, d'autant s'éloigne-t-on davantage de la connaissance de la vérité et de la sagesse : d'où il faut conclure que ceux qui ont le moins appris de tout ce qui a été nommé jusqu'ici philosophie sont les plus capables d'apprendre la vraie.

Après avoir bien fait entendre ces choses, j'aurais voulu mettre ici les raisons qui servent à prouver que les vrais principes par lesquels on peut parvenir à ce plus haut degré de sagesse, auquel consiste le souverain bien de la vie humaine, sont ceux que j'ai mis en ce livre : et deux seules sont suffisantes à cela, dont la première est qu'ils sont très clairs ; et la seconde, qu'on en peut déduire toutes les autres choses : car il n'y a que ces deux conditions qui soient requises en eux. Or je prouve aisément qu'ils sont très clairs : premièrement par la façon dont je les ai trouvés, à savoir en rejetant toutes les choses auxquelles je pouvais rencontrer la moindre occasion de douter ; car il est certain que celles qui n'ont pu en cette façon être rejetées, lorsqu'on s'est appliqué à les considérer, sont les plus évidentes et les plus claires que l'esprit humain puisse connaître. Ainsi, en considérant que celui qui veut douter de tout ne peut toutefois douter qu'il ne soit pendant qu'il doute, et que ce qui raisonne ainsi, en ne pouvant douter de soi-même et doutant néanmoins de tout le reste, n'est pas ce que nous disons être

1. « Ceux qui ne marchent que lentement peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils suivent toujours le droit chemin que ne font ceux qui courent et qui s'en éloignent. » *Disc. de la méth.*.

notre corps, mais ce que nous appelons notre ame ou notre pensée, j'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier principe, duquel j'ai déduit très clairement les suivans, à savoir qu'il y a un Dieu qui est auteur de tout ce qui est au monde, et qui, étant la source de toute vérité, n'a point créé notre entendement de telle nature qu'il se puisse tromper au jugement qu'il fait des choses dont il a une perception fort claire et fort distincte. Ce sont là tous les principes dont je me sers touchant les choses immatérielles ou métaphysiques, desquels je déduis très clairement ceux des choses corporelles ou physiques, à savoir qu'il y a des corps étendus en longueur, largeur et profondeur, qui ont diverses figures et se meuvent en diverses façons. Voilà, en somme, tous les principes dont je déduis la vérité des autres choses[1]. L'autre raison qui prouve la clarté de ces principes est qu'ils ont été connus de tout temps, et même reçus pour vrais et indubitables par tous les hommes, excepté seulement l'existence de Dieu, qui a été mise en doute par quelques-uns à cause qu'ils ont trop attribué aux perceptions des sens, et que Dieu ne peut être vu ni touché[2].

Mais encore que toutes les vérités que je mets entre mes principes aient été connues de tout temps de tout le monde, il n'y a toutefois eu personne jusques à présent, que je sache, qui les ait reconnues pour les principes de la philosophie, c'est-à-dire pour telles qu'on en peut déduire la connaissance de toutes les autres choses qui sont au monde : c'est pourquoi il me reste ici à prouver qu'elles sont telles; et il me semble ne le pouvoir mieux prouver

1. Nous trouvons ici un résumé très exact et très précis de toute la métaphysique cartésienne.

2. Pour Descartes la cause principale de l'athéisme est qu'il y a des hommes qui ne peuvent concevoir les choses sans les imaginer.

qu'en le faisant voir par expérience, c'est-à-dire en conviant les lecteurs à lire ce livre. Car encore que je n'aie pas traité de toutes choses, et que cela soit impossible, je pense avoir tellement expliqué toutes celles dont j'ai eu occasion de traiter, que ceux qui les liront avec attention auront sujet de se persuader qu'il n'est pas besoin de chercher d'autres principes que ceux que j'ai donnés pour parvenir à toutes les plus hautes connaissances dont l'esprit humain soit capable ; principalement si après avoir lu mes écrits ils prennent la peine de considérer combien de diverses questions y sont expliquées, et que, parcourant aussi ceux des autres, ils voient combien peu de raisons vraisemblables on a pu donner pour expliquer les mêmes questions par des principes différens des miens. Et, afin qu'ils entreprennent cela plus aisément, j'aurais pu leur dire que ceux qui sont imbus de mes opinions ont beaucoup moins de peine à entendre les écrits des autres et à en connaître la juste valeur que ceux qui n'en sont point imbus ; tout au contraire de ce que j'ai tantôt dit de ceux qui ont commencé par l'ancienne philosophie, que d'autant qu'ils ont plus étudié, d'autant ils ont coutume d'être moins propres à bien apprendre la vraie.

J'aurais aussi ajouté un mot d'avis touchant la façon de lire ce livre, qui est que je voudrais qu'on le parcourût d'abord tout entier ainsi qu'un roman, sans forcer beaucoup son attention ni s'arrêter aux difficultés qu'on y peut rencontrer, afin seulement de savoir en gros quelles sont les matières dont j'ai traité ; et qu'après cela, si on trouve qu'elles méritent d'être examinées et qu'on ait la curiosité d'en connaître les causes, on le peut lire une seconde fois pour remarquer la suite de mes raisons ; mais qu'il ne se faut pas derechef rebuter si on ne la peut assez connaître partout, ou qu'on ne les entende pas toutes ; il faut seule-

ment marquer d'un trait de plume les lieux où l'on trouvera de la difficulté et continuer de lire sans interruption jusqu'à la fin; puis, si on reprend le livre pour la troisième fois, j'ose croire qu'on y trouvera la solution de la plupart des difficultés qu'on aura marquées auparavant; et que s'il en reste encore quelques-unes, on en trouvera enfin la solution en relisant[1].

J'ai pris garde, en examinant le naturel de plusieurs esprits, qu'il n'y en a presque point de si grossiers ni de si tardifs qu'ils ne fussent capables d'entrer dans les bons sentimens et même d'acquérir toutes les plus hautes sciences, s'ils étaient conduits comme il faut[2]. Et cela peut aussi être prouvé par raison: car, puisque les principes sont clairs et qu'on n'en doit rien déduire que par des raisonnemens très évidens, on a toujours assez d'esprit pour entendre les choses qui en dépendent. Mais, outre l'empêchement des préjugés, dont aucun n'est entièrement exempt, bien que ce soient ceux qui ont le plus étudié les mauvaises sciences auxquels ils nuisent le plus, il arrive presque toujours que ceux qui ont l'esprit modéré négligent d'étudier, parce qu'ils n'en pensent pas être capables, et que les autres qui sont plus ardens se hâtent trop: d'où vient qu'ils reçoivent souvent des principes qui ne sont pas évidens, et qu'ils en tirent des conséquences incertaines. C'est pourquoi je voudrais assurer ceux qui se défient trop de leurs forces qu'il n'y a aucune chose en mes écrits qu'ils ne puissent entièrement entendre

1. Conseil excellent, qu'on ne saurait trop répéter aux jeunes gens qui entreprennent des lectures philosophiques.

2. « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée.... La diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies et ne considérons pas les mêmes choses. » *Discours de la méthode.*

s'ils prennent la peine de les examiner[1]; et néanmoins aussi avertir les autres que même les plus excellens esprits auront besoin de beaucoup de temps et d'attention pour remarquer toutes les choses que j'ai eu dessein d'y comprendre.

En suite de quoi, pour faire bien concevoir quel dessein j'ai eu en les publiant, je voudrais ici expliquer l'ordre qu'il me semble qu'on doit tenir pour s'instruire. Premièrement, un homme qui n'a encore que la connaissance vulgaire et imparfaite que l'on peut acquérir par les quatre moyens ci-dessus expliqués doit, avant toutes choses, tâcher de se former une morale qui puisse suffire pour régler les actions de sa vie, à cause que cela ne souffre point de délai, et que nous devons surtout tâcher de bien vivre[2]. Après cela, il doit aussi étudier la logique, non pas celle de l'école, car elle n'est, à proprement parler, qu'une dialectique qui enseigne les moyens de faire entendre à autrui les choses qu'on sait, ou même aussi de dire sans jugement plusieurs paroles touchant celles qu'on ne sait pas[3], et ainsi elle corrompt le bon sens plutôt qu'elle ne l'augmente; mais celle qui apprend à bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu'on ignore; et, parce qu'elle dépend beaucoup de l'usage, il est bon qu'il s'exerce longtemps à en pratiquer les règles touchant des questions faciles et simples, comme sont celles des mathématiques[4]. Puis, lorsqu'il s'est acquis quelque habitude à trouver la vérité en ces questions, il

1. Descartes revient sans cesse sur cette idée.

2. C'est la morale provisoire du *Disc. de la méth.* Voy. 3e part.

3. « ... Je pris garde que pour la logique, ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait, ou même, comme l'art de Lulle, à parler sans jugement de celles qu'on ignore, qu'à les apprendre. » *Disc. de la méth.*

4. Voy. *Règles pour la direction de l'esprit*, r. 2.

doit commencer tout de bon à s'appliquer à la vraie philosophie, dont la première partie est la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos ames, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous ; la seconde est la physique, en laquelle, après avoir trouvé les vrais principes des choses matérielles, on examine en général comment tout l'univers est composé ; puis en particulier quelle est la nature de cette terre et de tous les corps qui se trouvent le plus communément autour d'elle, comme de l'air, de l'eau, du feu, de l'aimant et des autres minéraux. En suite de quoi il est besoin aussi d'examiner en particulier la nature des plantes, celle des animaux, et surtout celle de l'homme ; afin qu'on soit capable par après de trouver les autres sciences qui lui sont utiles. Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale ; j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse[1].

Or comme ce n'est pas des racines ni du tronc des arbres qu'on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières[2]. Mais, bien que je les ignore

1. Passage souvent cité, qui montre nettement que, pour Descartes, il n'y a ni philosophie ni science particulière sans métaphysique.

2. Mais il est bien entendu que toutes ces dernières parties ne sauraient exister sans la métaphysique.

presque toutes, le zèle que j'ai toujours eu pour tâcher de rendre service au public est cause que je fis imprimer, il y a dix ou douze ans[1], quelques essais des choses qu'il me semblait avoir apprises. La première partie de ces essais fut un Discours touchant la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, où je mis sommairement les principales règles de la logique et d'une morale imparfaite, qu'on peut suivre par provision pendant qu'on n'en sait point encore de meilleure. Les autres parties furent trois traités: l'un de la Dioptrique[2], l'autre des Météores, et le dernier de la Géométrie. Par la Dioptrique, j'eus dessein de faire voir qu'on pouvait aller assez avant en la philosophie pour arriver par son moyen jusques à la connaissance des arts qui sont utiles à la vie, à cause que l'invention des lunettes d'approche, que j'y expliquais, est l'une des plus difficiles qui aient jamais été cherchées. Par les Météores, je désirai qu'on reconnût la différence qui est entre la philosophie que je cultive et celle qu'on enseigne dans les écoles où l'on a coutume de traiter de la même matière[3]. Enfin, par la Géométrie, je prétendais démontrer que j'avais trouvé plusieurs choses qui ont été ci-devant ignorées, et ainsi donner occasion de croire qu'on en peut découvrir encore plusieurs autres, afin d'inciter par ce moyen tous les hommes à la recherche de la vérité[4]. Depuis ce

1. En 1637.

2. Dioptrique, de διὰ, à travers, et ὄπτομαι, je regarde. C'est la partie de la physique qui a pour objet l'étude des phénomènes que présente la lumière et de la déviation qu'éprouvent les rayons lumineux en traversant les corps transparents. — La catoptrique (de κατὰ, en sens contraire, et ὄπτομαι, je vois) est la partie de la physique qui traite de la lumière réfléchie.

3. La partie la plus importante des *Météores* est l'explication de l'arc-en-ciel.

4. C'est dans la *Géométrie* que se trouvent exposés les principes de la science qu'on nomme aujour-

temps-là, prévoyant la difficulté que plusieurs auraient à concevoir les fondemens de la métaphysique, j'ai tâché d'en expliquer les principaux points dans un livre de *Méditations* qui n'est pas bien grand, mais dont le volume a été grossi et la matière beaucoup éclaircie par les objections que plusieurs personnes très doctes m'ont envoyées à leur sujet, et par les réponses que je leur ai faites[1]. Puis, enfin, lorsqu'il m'a semblé que ces traités précédens avaient assez préparé l'esprit des lecteurs à recevoir les *Principes de la philosophie*, je les ai aussi publiés ; et j'en ai divisé le livre en quatre parties, dont la première contient les principes de la connaissance, qui est ce qu'on peut nommer la première philosophie ou bien la métaphysique : c'est pourquoi, afin de la bien entendre, il est à propos de lire auparavant les *Méditations* que j'ai écrites sur le même sujet. Les trois autres parties contiennent tout ce qu'il y a de plus général en la physique, à savoir l'explication des premières lois ou des principes de la nature, et la façon dont les cieux, les étoiles fixes, les planètes, les comètes, et généralement tout l'univers est composé ; puis en particulier la nature de cette terre, et de l'air, de l'eau, du feu, de l'aimant, qui sont les corps qu'on peut trouver le plus communément partout autour d'elle, et de toutes les qualités qu'on remarque en ces corps, comme sont la lumière, la chaleur, la pesanteur, et semblables : au moyen de quoi je pense avoir commencé à expliquer toute la philosophie par ordre, sans avoir omis

d'hui la géométrie analytique, science dans laquelle on applique l'algèbre à l'étude des propriétés des courbes. Tout ce qu'il y a d'essentiel dans cette science a été inventé par Descartes.

1. En 1641. On voit ici la méthode suivie par Descartes pour l'exposition de la philosophie. Les personnes dont parle Descartes sont : Catérus, le P. Mersenne, Hobbes, Arnauld, Gassendi, etc.

aucune des choses qui doivent précéder les dernières dont j'ai écrit[1].

Mais, afin de conduire ce dessein jusqu'à sa fin, je devrais ci-après expliquer en même façon la nature de chacun des autres corps plus particuliers qui sont sur la terre, à savoir des minéraux, des plantes, des animaux, et principalement de l'homme; puis enfin traiter exactement de la médecine, de la morale et des mécaniques. C'est ce qu'il faudrait que je fisse pour donner aux hommes un corps de philosophie tout entier; et je ne me sens point encore si vieil[2], je ne me défie point tant de mes forces, je ne me trouve pas si éloigné de la connaissance de ce qui reste, que je n'osasse entreprendre d'achever ce dessein si j'avais la commodité de faire toutes les expériences dont j'aurais besoin pour appuyer et justifier mes raisonnemens. Mais voyant qu'il faudrait pour cela de grandes dépenses auxquelles un particulier comme moi ne saurait suffire s'il n'était aidé par le public, et ne voyant pas que je doive attendre cette aide, je crois devoir dorénavant me contenter d'étudier pour mon instruction particulière, et que la postérité m'excusera si je manque à travailler désormais pour elle[3].

Cependant, afin qu'on puisse voir en quoi je pense lui avoir déjà servi, je dirai ici quels sont les fruits que je me persuade qu'on peut tirer de mes *Principes*. Le premier est la satisfaction qu'on aura d'y trouver plusieurs vérités qui ont été ci-devant ignorées; car, bien que souvent la vérité ne touche pas tant notre imagination que font les

1. On trouvera le développement de toutes ces théories de Descartes dans la table générale des *Principes* que nous donnons plus loin.

2. Descartes avait alors cinquante et un ans.

3. Descartes a longuement développé ces considérations dans la 6e partie du *Disc. de la méth.*

faussetés et les feintes, à cause qu'elle paraît moins admirable et plus simple, toutefois le contentement qu'elle donne est toujours plus durable et plus solide. Le second fruit est qu'en étudiant ces *Principes* on s'accoutumera peu à peu à mieux juger de toutes les choses qui se rencontrent, et ainsi à être plus sage : en quoi ils auront un effet tout contraire à celui de la philosophie commune ; car on peut aisément remarquer en ceux qu'on appelle pédans qu'elle les rend moins capables de raison qu'ils ne seraient s'ils ne l'avaient jamais apprise. Le troisième est que les vérités qu'ils contiennent, étant très claires et très certaines, ôteront tous sujets de dispute, et ainsi disposeront les esprits à la douceur et à la concorde : tout au contraire des controverses de l'école, qui, rendant insensiblement ceux qui les apprennent plus pointilleux et plus opiniâtres, sont peut-être la première cause des hérésies et des dissensions qui travaillent maintenant le monde. Le dernier et le principal fruit de ces *Principes* est qu'on pourra, en les cultivant, découvrir plusieurs vérités que je n'ai point expliquées ; et ainsi, passant peu à peu des unes aux autres, acquérir avec le temps une parfaite connaissance de toute la philosophie et monter au plus haut degré de la sagesse. Car, comme on voit en tous les arts que, bien qu'ils soient au commencement rudes et imparfaits, toutefois, à cause qu'ils contiennent quelque chose de vrai et dont l'expérience montre l'effet, ils se perfectionnent peu à peu par l'usage, ainsi, lorsqu'on a de vrais principes en philosophie, on ne peut manquer en les suivant de rencontrer parfois d'autres vérités[1] ; et on ne

1. Nous voyons que Descartes est sans cesse préoccupé du progrès. Toute philosophie qui ne rend pas le progrès possible, facilite, rapide lui paraît une mauvaise philosophie.

saurait mieux prouver la fausseté de ceux d'Aristote, qu'en disant qu'on n'a su faire aucun progrès par leur moyen depuis plusieurs siècles qu'on les a suivis.

Je sais bien qu'il y a des esprits qui se hâtent tant et qui usent de si peu de circonspection en ce qu'ils font, que, même ayant des fondemens bien solides, ils ne sauraient rien bâtir d'assuré ; et, parce que ce sont d'ordinaire ceux-là qui sont les plus prompts à faire des livres, ils pourraient en peu de temps gâter tout ce que j'ai fait, et introduire l'incertitude et le doute en ma façon de philosopher, d'où j'ai soigneusement tâché de les bannir, si on recevait leurs écrits comme miens ou comme remplis de mes opinions. J'en ai vu depuis peu l'expérience en l'un de ceux qu'on a le plus cru me vouloir suivre[1], et même duquel j'avais écrit en quelque endroit que je m'assurais tant sur son esprit, que je ne croyais pas qu'il eût aucune opinion que je ne voulusse bien avouer pour mienne : car il publia l'année passée un livre, intitulé *Fundamenta physicæ*, où, encore qu'il semble n'avoir rien mis touchant la physique et la médecine qu'il n'ait tiré de mes écrits, tant de ceux que j'ai publiés que d'un autre encore imparfait touchant la nature des animaux, qui lui est tombé entre les mains, toutefois, à cause qu'il a mal transcrit et changé l'ordre, et nié quelques vérités de métaphysique, sur qui toute la physique doit être appuyée, je suis obligé de le désavouer entièrement, et de prier ici les lecteurs qu'ils ne m'attribuent jamais aucune opinion s'ils ne la trouvent expressément en mes écrits, et qu'ils n'en reçoivent aucune pour vraie, ni dans mes écrits ni ailleurs, s'ils ne la voient très clairement être déduite des vrais principes.

1. Henri Leroy.

Je sais bien aussi qu'il pourra se passer plusieurs siècles avant qu'on ait ainsi déduit de ces principes toutes les vérités qu'on en peut déduire, tant parce que la plupart de celles qui restent à trouver dépendent de quelques expériences particulières qui ne se rencontreront jamais par hasard, mais qui doivent être cherchées avec soin et dépense par des hommes fort intelligens, que parce qu'il arrivera difficilement que les mêmes qui auront l'adresse de s'en bien servir aient le pouvoir de les faire, et aussi parce que la plupart des meilleurs esprits ont conçu une si mauvaise opinion de toute la philosophie, à cause des défauts qu'ils ont remarqués en celle qui a été jusqu'à présent en usage, qu'ils ne pourront pas s'appliquer à en chercher une meilleure.

Mais, enfin, si la différence qu'ils verront entre ces principes et tous ceux des autres, et la grande suite des vérités qu'on en peut déduire, leur fait connaître combien il est important de continuer en la recherche de ces vérités, et jusques à quel degré de sagesse, à quelle perfection de vie et à quelle félicité elles peuvent conduire, j'ose croire qu'il n'y en aura pas un qui ne tâche de s'employer à une étude si profitable, ou du moins qui ne favorise et ne veuille aider de tout son pouvoir ceux qui s'y emploieront avec fruit. Je souhaite que nos neveux en voient le succès, etc.

A LA SÉRÉNISSIME PRINCESSE

ÉLISABETH

PREMIÈRE FILLE DE FRÉDÉRIC, ROI DE BOHÊME, COMTE PALATIN ET PRINCE-ÉLECTEUR DE L'EMPIRE[1]

MADAME,

Le plus grand avantage que j'aie reçu des écrits que j'ai ci-devant publiés a été qu'à leur occasion j'ai eu l'honneur d'être connu de Votre Altesse, et de lui pouvoir quelquefois parler, ce qui m'a procuré le bonheur de remarquer en elle des qualités si rares et si estimables, que je crois que c'est rendre service au public de les proposer à la postérité pour exemple. J'aurais mauvaise grâce à vouloir flatter, ou bien à écrire des choses dont je n'aurais point de connaissance certaine, principalement aux premières pages de ce livre, dans lequel je tâcherai de mettre les principes de toutes les vérités que l'esprit humain peut

1. Née en 1618, morte en 1680. Elle était, par sa mère, Élisabeth Stuart, petite-fille de Jacques Ier, roi d'Angleterre, et nièce de Charles Ier. Son frère Édouard épousa Anne de Gonzague, dont Bossuet prononça l'oraison funèbre. Sa sœur Sophie épousa Ernest Auguste, duc de Hanovre, et eut pour fils Georges Ier, roi d'Angleterre. Sa sœur, Louise Hollandine, se convertit au catholicisme et devint abbesse de Maubuisson, amie et correspondante de Bossuet. C'est par l'intermédiaire de la duchesse de Hanovre et de l'abbesse de Maubuisson que fut engagée la célèbre correspondance entre Bossuet et Leibniz pour la réunion de l'Église catholique et des Églises protestantes. Voy. FOUCHER DE CAREIL, *Descartes, la Princesse Palatine et la reine Christine*. Paris, 1879.

savoir. Et la généreuse modestie que l'on voit reluire en toutes les actions de Votre Altesse m'assure que les discours simples et francs d'un homme qui n'écrit que ce qu'il croit lui seront plus agréables que ne seraient des louanges ornées de termes pompeux et recherchés par ceux qui ont étudié l'art des complimens. C'est pourquoi je ne mettrai rien en cette lettre dont l'expérience et la raison ne m'aient rendu certain ; et j'y écrirai en philosophe ainsi que dans le reste du livre. Il y a bien de la différence entre les vraies vertus et celles qui ne sont qu'apparentes; et il y en a aussi beaucoup entre les vraies qui procèdent d'une exacte connaissance de la vérité, et celles qui sont accompagnées d'ignorance ou d'erreur. Les vertus que je nomme apparentes ne sont, à proprement parler, que des vices, qui, n'étant pas si fréquens que d'autres vices qui leur sont contraires, ont coutume d'être plus estimés que les vertus qui consistent en la médiocrité, dont ces vices opposés sont les excès. Ainsi, à cause qu'il y a bien plus de personnes qui craignent trop les dangers qu'il n'y en a qui les craignent trop peu, on prend souvent la témérité pour une vertu; et elle éclate bien plus aux occasions que ne fait le vrai courage. Ainsi les prodigues ont coutume d'être plus loués que les libéraux; et ceux qui sont véritablement gens de bien n'acquièrent point tant la réputation d'être dévots que font les superstitieux et les hypocrites. Pour ce qui est des vraies vertus, elles ne viennent pas toutes d'une vraie connaissance, mais il y en a qui naissent aussi quelquefois du défaut ou de l'erreur : ainsi la simplicité est souvent la cause de la bonté, souvent la peur donne de la dévotion, et le désespoir du courage. Or les vertus qui sont ainsi accompagnées de quelque imperfection sont différentes entre elles, et on leur a aussi donné divers noms. Mais celles qui sont si pures et si parfaites

qu'elles ne viennent que de la seule connaissance du bien sont toutes de même nature, et peuvent être comprises sous le seul nom de la sagesse. Car quiconque a une volonté ferme et constante d'user toujours de sa raison le mieux qu'il est en son pouvoir, et de faire en toutes ses actions ce qu'il juge être le meilleur, est véritablement sage autant que sa nature permet qu'il le soit; et par cela seul il est juste, courageux, modéré, et a toutes les autres vertus, mais tellement jointes ensemble qu'il n'y en a aucune qui paraisse plus que les autres : c'est pourquoi encore qu'elles soient beaucoup plus parfaites que celles que le mélange de quelque défaut fait éclater, toutefois, à cause que le commun des hommes les remarque moins, on n'a pas coutume de leur donner tant de louanges. Outre cela, de deux choses qui sont requises à la sagesse ainsi décrite, à savoir que l'entendement connaisse tout ce qui est bien et que la volonté soit toujours disposée à le suivre, il n'y a que celle qui consiste en la volonté que tous les hommes puissent également avoir, d'autant que l'entendement de quelques-uns n'est pas si bon que celui des autres. Mais encore que ceux qui n'ont pas tant d'esprit puissent être aussi parfaitement sages que leur nature le permet, et se rendre très agréables à Dieu par leur vertu, si seulement ils ont toujours une ferme résolution de faire tout le bien qu'ils sauront, et de n'omettre rien pour apprendre celui qu'ils ignorent; toutefois ceux qui avec une constante volonté de bien faire et un soin très particulier de s'instruire ont aussi un très excellent esprit, arrivent sans doute à un plus haut degré de sagesse que les autres. Et je vois que ces trois choses se trouvent très parfaitement en Votre Altesse. Car pour le soin qu'elle a eu de s'instruire il paraît assez de ce que ni les divertissemens de la cour, ni la façon dont les prin-

cesses ont coutume d'être nourries, qui les détournent entièrement de la connaissance des lettres, n'ont pu empêcher que vous n'ayez étudié avec beaucoup de soin tout ce qu'il y a de meilleur dans les sciences : et on connaît l'excellence de votre esprit en ce que vous les avez parfaitement apprises en fort peu de temps. Mais j'en ai encore une autre preuve qui m'est particulière, en ce que je n'ai jamais rencontré personne qui ait si généralement et si bien entendu tout ce qui est contenu dans mes écrits. Car il y en a plusieurs qui les trouvent très obscurs, même entre les meilleurs esprits et les plus doctes; et je remarque presque en tous que ceux qui conçoivent aisément les choses qui appartiennent aux mathématiques ne sont nullement propres à entendre celles qui se rapportent à la métaphysique, et au contraire que ceux à qui celles-ci sont aisées ne peuvent comprendre les autres[1] : en sorte que je puis dire avec vérité que je n'ai jamais rencontré que le seul esprit de Votre Altesse auquel l'un et l'autre fût également facile; ce qui fait que j'ai une très juste raison de l'estimer incomparable. Mais ce qui augmente le plus mon admiration, c'est qu'une si parfaite et si diverse connaissance de toutes les sciences n'est point en quelque vieux docteur qui ait employé beaucoup d'années à s'instruire, mais en une princesse encore jeune et dont le visage représente mieux celui que les poètes attribuent aux Grâces que celui qu'ils attribuent aux Muses ou à la savante Minerve. Enfin je ne remarque pas seulement en Votre Altesse tout ce qui est requis de la part de l'esprit

1. En effet, les mathématiciens n'étudient que des objets qu'ils imaginent, c'est-à-dire qu'ils se représentent par intuition, soit dans l'espace, soit dans le temps. Les métaphysiciens ne doivent pas chercher à imaginer, à se représenter par intuition les objets qu'ils étudient. S'ils le font, ils s'exposent aux plus graves erreurs.

à la plus haute et plus excellente sagesse, mais aussi tout ce qui peut être requis de la part de la volonté ou des mœurs, dans lesquelles on voit la magnanimité et la douceur jointes ensemble avec un tel tempérament que, quoique la fortune, en vous attaquant par de continuelles injures, semble avoir fait tous ses efforts pour vous faire changer d'humeur, elle n'a jamais pu tant soit peu ni vous irriter ni vous abattre. Et cette sagesse si parfaite m'oblige à tant de vénération, que non seulement je pense lui devoir ce livre, puisqu'il traite de la philosophie qui en est l'étude, mais aussi je n'ai pas plus de zèle à philosopher, c'est-à-dire à tâcher d'acquérir de la sagesse, que j'en ai à être,

Madame,

de Votre Altesse

le très humble, très obéissant
et très dévot serviteur,

DESCARTES.

TABLE

DES PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE[1]

PREMIÈRE PARTIE

DES PRINCIPES DE LA CONNAISSANCE HUMAINE

1. Que pour examiner la vérité il est besoin, une fois en sa vie, de mettre toutes choses en doute autant qu'il se peut.

2. Qu'il est utile aussi de considérer comme fausses toutes les choses dont on peut douter.

3. Que nous ne devons point user de ce doute pour la conduite de nos actions.

4. Pourquoi on peut douter de la vérité des choses sensibles.

5. Pourquoi on peut aussi douter des démonstrations de mathématiques,

6. Que nous avons un libre arbitre qui fait que nous pouvons nous abstenir de croire les choses douteuses, et ainsi nous empêcher d'être trompés.

1. Cette table est de Descartes. Elle forme le résumé le plus net et le plus vrai du livre dont nous avons à étudier la première partie.



33. Que nous ne nous trompons que lorsque nous jugeons de quelque chose qui ne nous est pas assez connue.

34. Que la volonté aussi bien que l'entendement est requise pour juger.

35. Qu'elle a plus d'étendue que lui, et que de là viennent nos erreurs.

36. Lesquelles ne peuvent être imputées à Dieu.

37. Que la principale perfection de l'homme est d'avoir un libre arbitre, et que c'est ce qui le rend digne de louange ou de blâme.

38. Que nos erreurs sont des défauts de notre façon d'agir, mais non point de notre nature; et que les fautes des sujets peuvent souvent être attribuées aux autres maîtres, mais non point à Dieu.

39. Que la liberté de notre volonté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons.

40. Que nous savons aussi très certainement que Dieu a préordonné toutes choses.

41. Comment on peut accorder notre libre arbitre avec la préordination divine.

42. Comment, encore que nous ne voulions jamais faillir, c'est néanmoins par notre volonté que nous faillons.

43. Que nous ne saurions faillir en ne jugeant que des choses que nous apercevons clairement et distinctement.

44. Que nous ne saurions que mal juger de ce que nous n'apercevons pas clairement, bien que notre jugement puisse être vrai, et que c'est souvent notre mémoire qui nous trompe.

45. Ce que c'est qu'une perception claire et distincte.

46. Qu'elle peut être claire sans être distincte, mais non au contraire.

47. Que pour ôter les préjugés de notre enfance il faut

SECONDE PARTIE

DES PRINCIPES DES CHOSES MATÉRIELLES



14. Quelle différence il y a entre le lieu et l'espace.

15. Comment la superficie qui environne un corps peut être prise pour son lieu extérieur.

16. Qu'il ne peut y avoir aucun vide, au sens que les philosophes prennent ce mot.

17. Que le mot de vide, pris selon l'usage ordinaire, n'exclut point toute sorte de corps.

18. Comment on peut corriger la fausse opinion dont on est préoccupé touchant le vide.

19. Que cela confirme ce qui a été dit de la raréfaction.

20. Qu'il ne peut y avoir aucuns atomes ou petits corps indivisibles.

21. Que l'étendue du monde est indéfinie.

22. Que la terre et les cieux ne sont faits que d'une même matière, et qu'il ne peut y avoir plusieurs mondes.

23. Que toutes les variétés qui sont en la matière dépendent du mouvement de ses parties.

24. Ce que c'est que le mouvement pris selon l'usage commun.

25. Ce que c'est que le mouvement proprement dit.

26. Qu'il n'est pas requis plus d'action pour le mouvement que pour le repos.

27. Que le mouvement et le repos ne sont rien que deux diverses façons dans le corps où ils se trouvent.

28. Que le mouvement en sa propre signification ne se rapporte qu'aux corps qui touchent celui qu'on dit se mouvoir.

29. Et même qu'il ne se rapporte qu'à ceux de ces corps que nous considérons comme en repos.

30. D'où vient que le mouvement qui sépare deux corps qui se touchent est plutôt attribué à l'un qu'à l'autre.

31. Comment il peut y avoir plusieurs divers mouvemens en un même corps.



TROISIÈME PARTIE

DU MONDE VISIBLE

10. Que celle de la lune et des autres planètes est empruntée du soleil.

11. Qu'en ce qui est de la lumière la terre est semblable aux planètes.

12. Que la lune, lorsqu'elle est nouvelle, est illuminée par la terre.

13. Que le soleil peut être mis au nombre des étoiles fixes, et la terre au nombre des planètes.

14. Que les étoiles fixes demeurent toujours en même situation au regard l'une de l'autre, et qu'il n'en est pas de même des planètes.

15. Qu'on peut user de diverses hypothèses pour expliquer les phénomènes des planètes.

16. Qu'on ne les peut expliquer tous par celle de Ptolémée.

17. Que celles de Copernic et de Tycho ne diffèrent point, si on ne les considère que comme hypothèses.

18. Que par celle de Tycho on attribue en effet plus de mouvement à la terre que par celle de Copernic, bien qu'on lui en attribue moins en paroles.

19. Que je nie le mouvement de la terre avec plus de soin que Copernic, et plus de vérité que Tycho.

20. Qu'il faut supposer les étoiles fixes extrêmement éloignées de Saturne.

21. Que la matière du soleil ainsi que celle de la flamme est fort mobile, mais qu'il n'est pas besoin pour cela qu'il passe tout entier d'un lieu en un autre.

22. Que le soleil n'a pas besoin d'aliment comme la flamme.

23. Que toutes les étoiles ne sont point en une superficie sphérique, et qu'elles sont fort éloignées l'une de l'autre.

24. Que les cieux sont liquides.



76. Comment se meut la matière du premier élément qui est entre les parties du second dans le ciel.

77. Que le soleil n'envoie pas seulement sa lumière vers l'écliptique, mais aussi vers les pôles.

78. Comment il l'envoie vers l'écliptique.

79. Combien il est aisé quelquefois aux corps qui se meuvent d'étendre extrêmement loin leur action.

80. Comment le soleil envoie sa lumière vers les pôles.

81. Qu'il n'a peut-être pas du tout tant de force vers les pôles que vers l'écliptique.

82. Quelle diversité il y a en la grandeur et aux mouvemens des parties du second élément qui composent les cieux.

83. Pourquoi les plus éloignées du soleil dans le premier ciel se meuvent plus vite que celles qui en sont un peu plus loin.

84. Pourquoi aussi celles qui sont les plus proches du soleil se meuvent plus vite que celles qui en sont un peu plus loin.

85. Pourquoi ces plus proches du soleil sont plus petites que celles qui en sont plus éloignées.

86. Que ces parties du second élément ont divers mouvemens qui les rendent rondes en tous sens.

87. Qu'il y a divers degrés d'agitation dans les petites parties du premier élément.

88. Que celles de ces parties qui ont le moins de vitesse en perdent aisément une partie, et s'attachent les unes aux autres.

89. Que c'est principalement en la matière qui coule des pôles vers le centre de chaque tourbillon qu'il se trouve de telles parties.

90. Quelle est la figure de ces parties que nous nommerons cannelées.



140. Comment les planètes ont pu commencer à se mouvoir.

141. Quelles sont les diverses causes qui détournent le mouvement des planètes. La première.

142. La seconde.

143. La troisième.

144. La quatrième.

145. La cinquième.

146. Comment toutes les planètes peuvent avoir été formées.

147. Pourquoi toutes les planètes ne sont pas également distantes du soleil.

148. Pourquoi les plus proches du soleil se meuvent plus vite que les plus éloignées, et toutefois ses taches qui en sont fort proches se meuvent moins vite qu'aucune planète.

149. Pourquoi la lune tourne autour de la terre.

150. Pourquoi la terre tourne autour de son centre.

151. Pourquoi la lune se meut plus vite que la terre.

152. Pourquoi c'est toujours un même côté de la lune qui est tourné vers la terre.

153. Pourquoi la lune va plus vite et s'écarte moins de sa route, étant pleine ou nouvelle, que pendant son croissant ou son décours.

154. Pourquoi les planètes qui sont autour de Jupiter y tournent fort vite, et qu'il n'en est pas de même de celles qu'on dit être autour de Saturne.

155. Pourquoi les pôles de l'équateur sont fort éloignés de ceux de l'écliptique.

156. Pourquoi ils s'en approchent peu à peu.

157. La cause générale de toutes les variétés qu'on remarque aux mouvemens des astres.

QUATRIÈME PARTIE

DE LA TERRE

16. Le premier effet de cette première action, qui est de rendre les corps transparens

17. Comment les corps durs et solides peuvent être transparens.

18. Le second effet de la première action, qui est de purifier les liqueurs et les diviser en divers corps.

19. Le troisième effet, qui est d'arrondir les gouttes de ces liqueurs.

20. L'explication de la seconde action, en laquelle consiste la pesanteur.

21. Que chaque partie de la terre, étant considérée toute seule, est plutôt légère que pesante.

22. En quoi consiste la légèreté de la matière du ciel.

23. Que c'est la légèreté de cette matière du ciel qui rend les corps terrestres pesans.

24. De combien les corps sont plus pesans les uns que les autres.

25. Que leur pesanteur n'a pas toujours même rapport avec leur matière.

26. Pourquoi les corps pesans n'agissent point lorsqu'ils ne sont qu'entre leurs semblables.

27. Pourquoi c'est vers le centre de la terre qu'ils tendent.

28. De la troisième action, qui est la lumière ; comment elle agite les parties de l'air.

29. Explication de la quatrième action, qui est la chaleur ; et pourquoi elle demeure après la lumière qui l'a produite.

30. Comment elle pénètre dans les corps qui ne sont point transparens.

31. Pourquoi elle a coutume de dilater les corps où elle est, et pourquoi elle en condense aussi quelques-uns.

49. Du flux et reflux de la mer.

50. Pourquoi l'eau de la mer emploie douze heures et environ vingt-quatre minutes à monter et descendre en chaque marée.

51. Pourquoi les marées sont plus grandes lorsque la lune est pleine ou nouvelle qu'aux autres temps.

52. Pourquoi elles sont aussi plus grandes aux équinoxes qu'aux solstices.

53. Pourquoi l'eau et l'air coulent sans cesse des parties orientales de la terre vers les occidentales.

54. Pourquoi les pays qui ont la mer à l'orient sont ordinairement moins chauds que ceux qui l'ont au couchant.

55. Pourquoi il n'y a point de flux et reflux dans les lacs, et pourquoi vers les bords de la mer il ne se fait pas aux mêmes heures qu'au milieu.

56. Comment on peut rendre raison de toutes les différences particulières des flux et reflux.

57. De la nature de la terre intérieure qui est au-dessous des plus basses eaux.

58. De la nature de l'argent vif.

59. Des inégalités de la chaleur qui est entre cette terre intérieure.

60. Quel est l'effet de cette chaleur.

61. Comment s'engendrent les sucs aigres ou corrosifs qui entrent en la composition du vitriol, de l'alun et autres tels minéraux.

62. Comment s'engendre la matière huileuse qui entre en la composition du soufre, du bitume, etc.

63. Des principes de la chimie et de quelle façon les métaux viennent dans les mines.

64. De la nature de la terre extérieure et de l'origine des fontaines.


Digitized by Google

82. Comment il est conservé.

83. Pourquoi il doit avoir quelque corps à consumer afin de se pouvoir entretenir.

84. Comment on peut allumer du feu avec un fusil.

85. Comment on en allume aussi en frottant un bois sec.

86. Comment avec un miroir creux ou un verre convexe.

87. Comment la seule agitation d'un corps le peut embraser.

88. Comment le mélange de deux corps peut aussi faire qu'ils s'embrasent.

89. Comment s'allume le feu de la foudre, des éclairs et des étoiles qui traversent.

90. Comment s'allument les étoiles qui tombent, et quelle est la cause de tous les autres tels feux qui luisent et ne brûlent point.

91. Quelle est la lumière de l'eau de mer, des bois pourris, etc.

92. Quelle est la cause des feux qui brûlent ou échauffent et ne luisent point, comme lorsque le foin s'échauffe de soi-même.

93. Pourquoi lorsqu'on jette de l'eau sur de la chaux vive, et généralement lorsque deux corps de diverses natures sont mêlés ensemble, cela excite en eux de la chaleur.

94. Comment le feu est allumé dans les concavités de la terre.

95. De la façon que brûle un flambeau.

96. Ce que c'est qui conserve la flamme.

97. Pourquoi elle monte en pointe, et d'où vient la fumée.

à raison des diverses façons que l'aimant est tourné vers lui.

160. Pourquoi néanmoins un fer qui est plus long que large ni épais la reçoit toujours suivant la longueur.

161. Pourquoi l'aimant ne perd rien de sa vertu en la communiquant au fer.

162. Pourquoi elle se communique au fer fort promptement, et comment elle y est affermie par le temps.

163. Pourquoi l'acier la reçoit mieux que le simple fer.

164. Pourquoi il la reçoit plus grande d'un fort bon aimant que d'un moindre.

165. Comment la terre seule peut communiquer cette vertu au fer.

166. D'où vient que de fort petites pierres d'aimant paraissent souvent avoir plus de force que toute la terre.

167. Pourquoi les aiguilles aimantées ont toujours les pôles de leur vertu en leur extrémité.

168. Pourquoi les pôles de l'aimant ne se tournent pas toujours exactement vers les pôles de la terre.

169. Comment cette variation peut changer avec le temps en un même endroit de la terre.

170. Comment elle peut aussi être changée par la diverse situation de l'aimant.

171. Pourquoi l'aimant attire le fer.

172. Pourquoi il soutient plus de fer lorsqu'il est armé que lorsqu'il ne l'est pas.

173. Comment les deux pôles de l'aimant s'aident l'un l'autre à soutenir le fer.

174. Pourquoi une girouette de fer n'est point empêchée de tourner par l'aimant auquel elle est suspendue.

175. Comment deux aimans doivent être situés pour s'aider ou s'empêcher l'un l'autre à soutenir le fer.

191. Des sens extérieurs; et en premier lieu de l'attouchement.

192. Du goût.

193. De l'odorat.

194. De l'ouïe.

195. De la vue.

196. Comment on prouve que l'ame ne sent qu'en tant qu'elle est dans le cerveau.

197. Comment on prouve qu'elle est de telle nature que le seul mouvement de quelque corps suffit pour lui donner toute sorte de sentiment.

198. Qu'il n'y a rien dans les corps qui puisse exciter en nous quelque sentiment, excepté le mouvement, la figure ou situation et grandeur de leurs parties.

199. Qu'il n'y a aucun phénomène en la nature qui ne soit compris en ce qui a été expliqué en ce traité.

200. Que ce traité ne contient aussi aucuns principes qui n'aient été reçus de tout temps de tout le monde; en sorte que cette philosophie n'est pas nouvelle, mais la plus ancienne et la plus commune qui puisse être.

201. Qu'il est certain que les corps sensibles sont composés de parties insensibles.

202. Que ces principes ne s'accordent pas mieux avec ceux de Démocrite qu'avec ceux d'Aristote ou des autres.

203. Comment on peut parvenir à la connaissance des figures, grandeurs et mouvemens des corps insensibles.

204. Que touchant les choses que nos sens n'aperçoivent point, il suffit d'expliquer comme elles peuvent être : et que c'est tout ce qu'Aristote a tâché de faire.

205. Que néanmoins on a une certitude morale que toutes les choses de ce monde sont telles qu'il a été ici démontré qu'elles peuvent être.

206. Et même qu'on en a une certitude plus que morale.

207. Mais que je soumets toutes mes opinions au jugement des plus sages et à l'autorité de l'Église.

FIN DE LA TABLE

LES PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE

PREMIÈRE PARTIE

DES PRINCIPES DE LA CONNAISSANCE HUMAINE

1. Que pour examiner la vérité il est besoin, une fois en sa vie, de mettre toutes choses en doute autant qu'il se peut.

Comme nous avons été enfans avant que d'être hommes, et que nous avons jugé tantôt bien et tantôt mal des choses qui se sont présentées à nos sens lorsque nous n'avions pas encore l'usage entier de notre raison, plusieurs jugemens ainsi précipités nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité, et nous préviennent de telle sorte qu'il n'y a point d'apparence que nous puissions nous en délivrer, si nous n'entreprenons de douter une fois en notre vie de toutes les choses où nous trouverons le moindre soupçon d'incertitude [1].

1. On voit ici érigée en maxime générale une méthode que Descartes présente ailleurs d'une façon toute différente. Il dit, en effet, dans le



2. Qu'il est utile aussi de considérer comme fausses toutes les choses dont on peut douter.

Il sera même fort utile que nous rejetions comme fausses toutes celles où nous pourrons imaginer le moindre doute, afin que si nous en découvrons quelques-unes qui, nonobstant cette précaution, nous semblent manifestement être vraies, nous fassions état qu'elles sont aussi très certaines et les plus aisées qu'il est possible de connaître.

3. Que nous ne devons point user de ce doute pour la conduite de nos actions.

Cependant il est à remarquer que je n'entends point que nous nous servions d'une façon de douter si générale, sinon lorsque nous commençons à nous appliquer à la contemplation de la vérité. Car il est certain qu'en ce qui regarde la conduite de notre vie, nous sommes obligés de suivre bien souvent des opinions qui ne sont que vraisemblables, à cause que les occasions d'agir en nos affaires se passeraient presque toujours avant que nous puissions nous délivrer de tous nos doutes; et lorsqu'il s'en rencontre plusieurs de telles sur un même sujet, encore que nous n'apercevions peut-être pas davantage de vraisemblance aux unes qu'aux autres, si l'action ne souffre aucun délai, la raison veut que nous en choisissions une, et qu'après

Discours de la méthode : « La seule résolution de se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant en sa créance n'est pas un exemple que chacun doive suivre. »

l'avoir choisie nous la suivions constamment, de même que si nous l'avions jugée très certaine[1].

4. Pourquoi on peut douter de la vérité des choses sensibles.

Mais, d'autant que nous n'avons point maintenant d'autre dessein que de vaquer à la recherche de la vérité, nous douterons en premier lieu si de toutes les choses qui sont tombées sous nos sens, ou que nous avons jamais imaginées, il y en a quelques-unes qui soient véritablement dans le monde, tant à cause que nous savons par expérience que nos sens nous ont trompés en plusieurs rencontres, et qu'il y aurait de l'imprudence de nous trop fier à ceux qui nous ont trompés, quand même ce n'aurait été qu'une fois, comme aussi à cause que nous songeons presque toujours en dormant, et que pour lors il nous semble que nous sentons vivement et que nous imaginons clairement une infinité de choses qui ne sont point ailleurs, et que, lorsqu'on est ainsi résolu à douter de tout, il ne reste plus de marque par où l'on puisse savoir si les pensées qui viennent en songe sont plutôt fausses que les autres[2].

5. Pourquoi on peut aussi douter des démonstrations de mathématiques.

Nous douterons aussi de toutes les autres choses qui

1. C'est le développement d'une des règles de la morale provisoire indiquée dans la 3e partie du *Discours de la méthode*.

2. Voy. le développement de ces idées dans la 1re *Méditation*.

nous ont semblé autrefois très certaines, même des démonstrations de mathématiques et de leurs principes, encore que d'eux-mêmes ils soient assez manifestes, à cause qu'il y a des hommes qui se sont mépris en raisonnant sur de telles matières; mais principalement parce que nous avons ouï dire que Dieu, qui nous a créés, peut faire tout ce qu'il lui plaît, et que nous ne savons pas encore si peut-être il n'a point voulu nous faire tels que nous soyons toujours trompés, même dans les choses que nous pensons le mieux connaître : car, puisqu'il a bien permis que nous nous soyons trompés quelquefois, ainsi qu'il a été déjà remarqué, pourquoi ne pourrait-il pas permettre que nous nous trompions toujours? Et si nous voulons feindre qu'un Dieu tout-puissant n'est point l'auteur de notre être, et que nous subsistons par nous-mêmes ou par quelque autre moyen; de ce que nous supposerons cet auteur moins puissant, nous aurons toujours d'autant plus de sujet de croire que nous ne sommes pas si parfaits que nous ne puissions être continuellement abusés[1].

6. Que nous avons un libre arbitre qui fait que nous pouvons nous abstenir de croire les choses douteuses, et ainsi nous empêcher d'être trompés.

Mais quand celui qui nous a créés serait tout-puissant, et quand même il prendrait plaisir à nous tromper, nous ne laissons pas d'éprouver en nous une liberté qui est telle que, toutes les fois qu'il nous plaît, nous

1. Voy. 1re *Méditation*.

pouvons nous abstenir de recevoir en notre croyance les choses que nous ne connaissons pas bien, et ainsi nous empêcher d'être jamais trompés[1].

7. Que nous ne saurions douter sans être, et que cela est la première connaissance certaine qu'on peut acquérir.

Pendant que nous rejetons ainsi tout ce dont nous pouvons douter le moins du monde, et que nous feignons même qu'il est faux, nous supposons facilement qu'il n'y a point de Dieu, ni de ciel, ni de terre, et que nous n'avons point de corps, mais nous ne saurions supposer de même que nous ne sommes point pendant que nous doutons de la vérité de toutes ces choses ; car nous avons tant de répugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas véritablement au même temps qu'il pense, que, nonobstant toutes les plus extravagantes suppositions, nous ne saurions nous empêcher de croire que cette conclusion : *Je pense, donc je suis*, ne soit vraie, et par conséquent la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre[2].

1. Nous pouvons nous abstenir de recevoir en notre croyance les choses que nous ne connaissons pas bien ; mais, à l'égard des choses que nous connaissons bien, nous ne sommes pas libres.

2. Tout cela demanderait quelque développement. Quand Descartes dit : *Je pense, donc je suis*, entend-il qu'il est sa pensée même, ou bien une substance, une cause différente de sa pensée et qui la produit. — Les auteurs des *Objections aux Méd.* avaient longuement discuté la question de savoir si le *Je pense, donc je suis*, est ou n'est pas un syllogisme. Remarquer qu'ici Descartes l'appelle une *conclusion*.

8. Qu'on connaît aussi ensuite la distinction qui est entre l'ame et le corps.

Il me semble aussi que ce biais est tout le meilleur que nous puissions choisir pour connaître la nature de l'ame, et qu'elle est une substance entièrement distincte du corps : car, examinant ce que nous sommes, nous qui sommes persuadés maintenant qu'il n'y a rien hors de notre pensée qui soit véritablement ou qui existe, nous connaissons manifestement que, pour être, nous n'avons pas besoin d'extension, de figure, d'être en aucun lieu, ni d'aucune autre semblable chose que l'on peut attribuer au corps, et que nous sommes par cela seul que nous pensons; et par conséquent que la notion que nous avons de notre ame ou de notre pensée précède celle que nous avons du corps, et qu'elle est plus certaine, vu que nous doutons encore qu'il y ait aucun corps au monde, et que nous savons certainement que nous pensons[1].

9. Ce que c'est que penser[2].

Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédia-

1. Cette démonstration ne semble pas très rigoureuse. Qu'est-ce que l'âme? une *chose* qui pense. Que savons-nous jusqu'ici de cette chose? rien, sinon qu'elle est pensante. Comment donc pouvons-nous affirmer que cette chose n'est pas le corps par cette seule raison que nous connaissons la pensée avant de connaître le corps et d'une façon plus certaine?

2. Remarquer cette définition de la *pensée* qu'il faut avoir présente à l'esprit chaque fois qu'on lit Descartes.

tement par nous-mêmes; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir est la même chose ici que penser. Car si je dis que je vois ou que je marche, et que j'infère de là que je suis : si j'entends parler de l'action qui se fait avec mes yeux ou avec mes jambes, cette conclusion n'est pas tellement infaillible que je n'aie quelque sujet d'en douter, à cause qu'il se peut faire que je pense voir ou marcher, encore que je n'ouvre point les yeux et que je ne bouge de ma place; car cela m'arrive quelquefois en dormant, et le même pourrait peut-être m'arriver encore que je n'eusse point de corps : au lieu que si j'entends parler seulement de l'action de ma pensée ou du sentiment, c'est-à-dire de la connaissance qui est en moi, qui fait qu'il me semble que je vois ou que je marche, cette même conclusion est si absolument vraie que je n'en puis douter, à cause qu'elle se rapporte à l'ame, qui seule a la faculté de sentir ou bien de penser en quelque autre façon que ce soit.

10. Qu'il y a des notions d'elles-mêmes si claires qu'on les obscurcit en les voulant définir à la façon de l'école, et qu'elles ne s'acquièrent point par l'étude, mais naissent avec nous.

Je n'explique pas ici plusieurs autres termes dont je me suis déjà servi et dont je fais état de me servir ci-après; car je ne pense pas que, parmi ceux qui liront mes écrits, il s'en rencontre de si stupides qu'ils ne puissent entendre d'eux-mêmes ce que ces termes signifient. Outre que j'ai remarqué que les philosophes,

en tâchant d'expliquer par les règles de leur logique des choses qui sont manifestes d'elles-mêmes, n'ont rien fait que les obscurcir [1]; et lorsque j'ai dit que cette proposition : *Je pense, donc je suis*, est la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre, je n'ai pas pour cela nié qu'il ne fallût savoir auparavant ce que c'est que pensée, certitude, existence, et que pour penser il faut être, et autres choses semblables; mais, à cause que ce sont là des notions si simples que d'elles-mêmes elles ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe, je n'ai pas jugé qu'on en dût faire ici aucun dénombrement.

11. Comment nous pouvons plus clairement connaître notre ame que notre corps.

Or, afin de savoir comment la connaissance que nous avons de notre pensée précède celle que nous avons du corps, et qu'elle est incomparablement plus évidente, et telle, qu'encore qu'il ne fût point, nous aurions raison de conclure qu'elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est, nous remarquerons qu'il est manifeste, par une lumière qui est naturellement en nos ames, que le néant n'a aucunes qualités ni propriétés qui lui appartiennent, et qu'où nous en apercevons quelques-unes il se doit trouver nécessairement une chose ou

1. Il est donc inutile de chercher si le *Je pense, donc je suis*, est ou n'est pas un syllogisme. La chose est-elle ou n'est-elle pas évidente : voilà quelle doit être toute la question.

substance dont elles dépendent[1]. Cette même lumière nous montre aussi que nous connaissons d'autant mieux une chose ou substance, que nous remarquons en elle davantage de propriétés[2] : or il est certain que nous en remarquons beaucoup plus en notre pensée qu'en aucune autre chose que ce puisse être[3] ; d'autant qu'il n'y a rien qui nous fasse connaître quoi que ce soit, qui ne nous fasse encore plus certainement connaître notre pensée. Par exemple, si je me persuade qu'il y a une terre à cause que je la touche ou que je la vois : de cela même, par une raison encore plus forte, je dois être persuadé que ma pensée est ou existe, à cause qu'il se peut faire que je pense toucher la terre encore qu'il n'y ait peut-être aucune terre au monde ; et qu'il n'est pas possible que moi, c'est-à-dire mon ame, ne soit rien pendant qu'elle a cette pensée : nous pouvons conclure le même de toutes les autres choses qui nous viennent en la pensée, à savoir que nous, qui les pensons, existons, encore qu'elles soient peut-être fausses ou qu'elles n'aient aucune existence.

1. Les deux termes *qualités* ou *propriétés* et *substance* étant corrélatifs, il est évident que, si nous connaissons une *qualité* ou une *propriété*, nous pouvons affirmer l'existence d'une *substance :* mais qui nous permet d'affirmer à priori qu'une chose connue est une qualité, par exemple nous connaissons la pensée, mais qui nous permet de décider que la pensée est une qualité.

2. Descartes ne va pas jusqu'à dire que la substance n'est qu'une collection de propriétés.

3. La pensée serait donc une substance et non la qualité ou propriété d'une chose pensante.

12. D'où vient que tout le monde ne la connaît pas en cette façon.

Ceux qui n'ont pas philosophé par ordre ont eu d'autres opinions sur ce sujet, parce qu'ils n'ont jamais distingué assez soigneusement leur ame, ou ce qui pense, d'avec le corps, ou ce qui est étendu en longueur, largeur et profondeur. Car encore qu'ils ne fissent point difficulté de croire qu'ils étaient dans le monde, et qu'ils en eussent une assurance plus grande que d'aucune autre chose, néanmoins, comme ils n'ont pas pris garde que pour eux, lorsqu'il était question d'une certitude métaphysique, ils devaient entendre seulement leur pensée, et qu'au contraire ils ont mieux aimé croire que c'était leur corps qu'ils voyaient de leurs yeux, qu'ils touchaient de leurs mains, et auquel ils attribuaient mal à propos la faculté de sentir, ils n'ont pas connu distinctement la nature de leur ame.

13. En quel sens on peut dire que, si on ignore Dieu, on ne peut avoir de connaissance certaine d'aucune autre chose [1].

Mais lorsque la pensée, qui se connaît soi-même en cette façon, nonobstant qu'elle persiste encore à douter des autres choses, use de circonspection pour tâcher d'étendre sa connaissance plus avant, elle trouve en soi premièrement les idées de plusieurs choses; et pendant qu'elle les contemple simplement, et qu'elle n'assure pas qu'il y ait rien hors de soi qui soit sem-

1. Excepté le *Je pense, donc je suis.*

blable à ces idées, et qu'aussi elle ne le nie pas, elle est hors de danger de se méprendre. Elle rencontre aussi quelques notions communes dont elle compose des démonstrations qui la persuadent si absolument qu'elle ne saurait douter de leur vérité pendant qu'elle s'y applique. Par exemple, elle a en soi les idées des nombres et des figures; elle a aussi entre ses communes notions, que, si on ajoute des quantités égales à d'autres quantités égales, les tous seront égaux, et beaucoup d'autres aussi évidentes que celle-ci, par lesquelles il est aisé de démontrer que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, etc. Or tant qu'elle aperçoit ces notions et l'ordre dont elle a déduit cette conclusion ou d'autres semblables, elle est très assurée de leur vérité; mais, comme elle ne saurait y penser toujours avec tant d'attention, lorsqu'il arrive qu'elle se souvient de quelque conclusion sans prendre garde à l'ordre dont elle peut être démontrée[1], et que cependant elle pense que l'Auteur de son être[2] aurait pu la créer de telle nature qu'elle se méprît en tout ce qui lui semble très évident, elle voit bien qu'elle a un juste sujet de se défier de la vérité de tout ce qu'elle n'aperçoit pas distinctement, et qu'elle ne saurait avoir aucune science certaine jusques à ce qu'elle ait connu celui qui l'a créée.

1. Cf. Pascal : « La mémoire est nécessaire pour toutes les opérations de l'esprit. » Les conséquences de cette observation sont très graves. Il en résulte que pratiquement toute certitude dépend de la mémoire.

2. Quel qu'il soit.

14. Qu'on peut démontrer qu'il y a un Dieu de cela seul que la nécessité d'être ou d'exister est comprise en la notion que nous avons de lui.

Lorsque par après elle fait une revue sur les diverses idées ou notions qui sont en soi [1], et qu'elle y trouve celle d'un Être [2] tout connaissant, tout-puissant et extrêmement parfait, elle juge facilement, par ce qu'elle aperçoit en cette idée, que Dieu, qui est cet Être tout parfait, est ou existe : car encore qu'elle ait des idées distinctes de plusieurs autres choses, elle n'y remarque rien qui l'assure de l'existence de leur objet ; au lieu qu'elle aperçoit en celle-ci, non pas seulement une existence possible comme dans les autres, mais une existence absolument nécessaire et éternelle. Et comme, de ce qu'elle voit qu'il est nécessairement compris dans l'idée qu'elle a du triangle que ses trois angles soient égaux à deux droits, elle se persuade absolument que le triangle a les trois angles égaux à deux droits ; de même, de cela seul qu'elle aperçoit que l'existence nécessaire et éternelle est comprise dans l'idée qu'elle a d'un Être tout parfait, elle doit conclure que cet Être tout parfait est ou existe [3].

1. Nous dirions aujourd'hui : « qui sont *en elle* ». Il est difficile d'accuser Descartes d'incorrection.

2. Nous conservons la manière d'écrire du temps. Dans la première édition du *Disc. de la méth.*, tous les substantifs importants prennent une majuscule.

3. Cette preuve toute mathématique de l'existence de Dieu n'est que la reproduction sous une autre forme de la preuve connue dans l'école sous le nom de preuve de saint Anselme. Dans le *Disc. de la méth.*, au lieu de tenir comme ici la première place, elle ne vient

15. Que la nécessité d'être n'est pas ainsi comprise en la notion que nous avons des autres choses, mais seulement le pouvoir d'être[1]

Elle pourra s'assurer encore mieux de la vérité de cette conclusion, si elle prend garde qu'elle n'a point en soi l'idée ou la notion d'aucune autre chose où elle puisse reconnaître une existence qui soit ainsi absolument nécessaire; car de cela seul elle saura que l'idée d'un Être tout parfait n'est point en elle par une fiction, comme celle qui représente une chimère, mais qu'au contraire elle y est empreinte par une nature immuable et vraie et qui doit nécessairement exister, parce qu'elle ne peut être conçue qu'avec une existence nécessaire.

16 Que les préjugés empêchent que plusieurs ne connaissent clairement cette nécessité d'être qui est en Dieu.

Notre ame ou notre pensée n'aurait pas de peine à se persuader cette vérité, si elle était libre de ses préjugés; mais, d'autant que nous sommes accoutumés à distinguer en toutes es autres choses l'essence de

que la dernière. Il en est de même dans les *Méditations*. La question de l'existence de Dieu est traitée dans la 1re *Méditation;* la preuve, que nous avons ici, n'est exposée que dans la 5e. On sait l'importance que Descartes attache à l'ordre de ses déductions. On a voulu voir dans le changement que nous signalons ici une preuve que l'esprit géométrique était devenu dominant dans la pensée de Descartes pendant l'intervalle qui sépare la composition des *Méditations* de celle des *Principes*. Voyez la thèse latine de M. Émile Saisset.

1. Comparer cette doctrine à celle de Leibniz, qui soutient que tout ce qui n'est pas contradictoire est *possible*.

l'existence, et que nous pouvons feindre à plaisir plusieurs idées de choses qui peut-être n'ont jamais été et qui ne seront peut-être jamais ; lorsque nous n'élevons pas comme il faut [1] notre esprit à la contemplation de cet Être tout parfait, il se peut faire que nous doutions si l'idée que nous avons de lui n'est pas l'une de celles que nous feignons quand bon nous semble, ou qui sont possibles encore que l'existence ne soit pas nécessairement comprise en leur nature.

17. Que d'autant que nous concevons plus de perfection en une chose, d'autant devons-nous croire que sa cause doit aussi être plus parfaite.

De plus, lorsque nous faisons réflexion sur les diverses idées qui sont en nous, il est aisé d'apercevoir qu'il n'y a pas beaucoup de différence entre elles en tant que nous les considérons simplement comme les dépendances de notre ame ou de notre pensée, mais qu'il y en a beaucoup en tant que l'une représente une chose, et l'autre une autre [2] ; et même que leur cause doit être d'autant plus parfaite que ce qu'elles représentent de leur objet a plus de perfection. Car tout ainsi que, lorsqu'on nous dit que quelqu'un a l'idée d'une machine

1. Pour élever, *comme il faut*, notre esprit à la contemplation de Dieu, nous devons nous efforcer de le concevoir par la pensée pure, sans aucune intervention de l'imagination.

2. Dans la langue de Descartes, notre âme est la cause *objective* de nos idées ; les objets qui font naître en nous nos idées et dont nos idées sont la représentation en sont la cause *formelle*. Aujourd'hui l'usage est de parler la langue de Kant plutôt que la langue de Descartes. Kant appelle *objectif* ce que Descartes nomme *formel* et *subjectif* ce que Descartes nomme *objectif*.

où il y a beaucoup d'artifice, nous avons raison de nous enquérir comment il a pu avoir cette idée, à savoir s'il a vu quelque part une telle machine faite par un autre, ou s'il a appris la science des mécaniques, ou s'il est avantagé d'une telle vivacité d'esprit que de lui-même il ait pu l'inventer sans avoir rien vu de semblable ailleurs, à cause que tout l'artifice qui est représenté dans l'idée qu'a cet homme, ainsi que dans un tableau, doit être en sa première et principale cause, non pas seulement par imitation, mais en effet de la même sorte ou d'une façon encore plus éminente [1] qu'il n'est représenté...

18. Qu'on peut derechef démontrer par cela qu'il y a un Dieu.

De même, parce que nous trouvons en nous l'idée d'un Dieu, ou d'un Être tout parfait, nous pouvons rechercher la cause qui fait que cette idée est en nous; mais, après avoir considéré avec attention combien sont immenses les perfections qu'elle nous représente, nous sommes contraints d'avouer que nous ne saurions la tenir que d'un Être très parfait [2], c'est-à-dire d'un Dieu, qui est véritablement ou qui existe, parce qu'il est non seulement manifeste par la lumière naturelle que le néant ne peut être auteur de quoi que ce soit, et que le plus parfait ne saurait être

1. Terme de l'école. Une chose est *éminemment* dans une autre quand la seconde contient la première, non pas *formellement*, mais en ce sens qu'étant plus parfaite elle renferme sa raison d'être.

2. *Très* signifie dans ce cas *absolument*.

une suite et une dépendance du moins parfait[1], mais aussi parce que nous voyons par le moyen de cette même lumière qu'il est impossible que nous ayons l'idée ou l'image de quoi que ce soit, s'il n'y a en nous ou ailleurs un original qui comprenne en effet toutes les perfections qui nous sont ainsi représentées; mais comme nous savons que nous sommes sujets à beaucoup de défauts, et que nous ne possédons pas ces extrêmes perfections dont nous avons l'idée, nous devons conclure qu'elles sont en quelque nature qui est différente de la nôtre, et en effet très parfaite, c'est-à-dire qui est Dieu, ou du moins qu'elles ont été autrefois en cette chose, et il suit de ce qu'elles étaient infinies qu'elles y sont encore.

19. Qu'encore que nous ne comprenions pas tout ce qui est en Dieu, il n'y a rien toutefois que nous connaissions si clairement comme ses perfections.

Je ne vois point en cela de difficulté pour ceux qui ont accoutumé leur esprit à la contemplation de la

1. Ce principe est le fondement de toute vraie métaphysique et la négation du matérialisme qui veut expliquer le plus par le moins. Voy. un magnifique développement de cette pensée dans Bossuet, *Élévations sur les mystères*, 1re semaine, 2e élévation: « On dit : le parfait n'est pas ; le parfait n'est qu'une idée de notre esprit qui va s'élevant de l'imparfait qu'on voit de ses yeux jusqu'à une perfection qui n'a de réalité que dans la pensée. C'est ce raisonnement que l'impie voudrait faire dans son cœur insensé, qui ne songe pas que le parfait est le premier, et en soi et dans nos idées, et que l'imparfait en toutes façons n'en est qu'une dégradation. Dis, mon âme, comment entends-tu le néant sinon par l'être? Comment entends-tu la privation, si ce n'est par la forme dont elle prive? Comment l'imperfection si ce n'est par la perfection dont elle déchoit. »

Divinité, et qui ont pris garde à ses perfections infinies ; car encore que nous ne les comprenions pas, parce que la nature de l'infini est telle que des pensées finies ne le sauraient comprendre, nous les concevons néanmoins plus clairement et plus distinctement que les choses matérielles, à cause qu'étant plus simples et n'étant point limitées, ce que nous en concevons est beaucoup moins confus. Aussi il n'y a point de spéculation qui puisse plus aider à perfectionner notre entendement et qui soit plus importante que celle-ci, d'autant que la considération d'un objet qui n'a point de bornes en ses perfections nous comble de satisfaction et d'assurance.

20. Que nous ne sommes pas la cause de nous-mêmes, mais que c'est Dieu, et que par conséquent il y a un Dieu.

Mais tout le monde n'y prend pas garde comme il faut; et parce que nous savons assez, lorsque nous avons une idée de quelque machine où il y a beaucoup d'artifice, la façon dont nous l'avons eue, et que nous ne saurions nous souvenir de même quand l'idée que nous avons d'un Dieu nous a été communiquée de Dieu, à cause qu'elle a toujours été en nous[1], il faut que nous fassions encore cette revue, et que nous recherchions quel est donc l'auteur de notre ame ou de notre pensée qui a en soi l'idée des perfections infinies qui sont en Dieu : parce qu'il est évident que

1. L'idée de Dieu est innée en nous. — On voit assez par ce qui précède ce que le mot *inné* signifie.



ce qui connaît quelque chose de plus parfait que soi ne s'est point donné l'être, à cause que par même moyen il se serait donné toutes les perfections dont il aurait eu connaissance; et par conséquent qu'il ne saurait subsister par aucun autre que par celui qui possède en effet toutes ces perfections, c'est-à-dire qui est Dieu.

21. Que la seule durée de notre vie suffit pour démontrer que Dieu est.

Je ne crois pas que l'on puisse douter de la vérité de cette démonstration, pourvu qu'on prenne garde à la nature du temps ou de la durée de notre vie : car, étant telle que ces parties ne dépendent point les unes des autres et n'existent jamais ensemble, de ce que nous sommes maintenant, il ne s'ensuit pas nécessairement que nous soyons un moment après, si quelque cause, à savoir la même qui nous a produits, ne continue à nous produire, c'est-à-dire ne nous conserve : et nous connaissons aisément qu'il n'y a point de force en nous par laquelle nous puissions subsister ou nous conserver un seul moment, et que celui qui a tant de puissance qu'il nous fait subsister hors de lui et qui nous conserve doit se conserver soi-même, ou plutôt n'a besoin d'être conservé par qui que ce soit, et enfin qu'il est Dieu[1].

1. C'est là ce qu'on nomme la doctrine de la *création continuée*. Beaucoup d'historiens ont vu dans cette doctrine le germe du Spinozisme. Descartes semble avoir voulu écarter cette interprétation par les mots : « subsister *hors de lui* ».

22. Qu'en connaissant qu'il y a un Dieu, en la façon ici expliquée, on connaît aussi tous ses attributs, autant qu'ils peuvent être connus par la seule lumière naturelle.

Nous recevons encore cet avantage, en prouvant de cette sorte l'existence de Dieu, que nous connaissons par même moyen ce qu'il est, autant que le permet la faiblesse de notre nature; car, faisant réflexion sur l'idée que nous avons naturellement de lui, nous voyons qu'il est éternel, tout connaissant, tout-puissant, source de toute bonté et vérité, créateur de toutes choses, et qu'enfin il a en soi tout ce en quoi nous pouvons reconnaître quelque perfection infinie ou bien qu'il n'est borné d'aucune imperfection.

23. Que Dieu n'est point corporel, et ne connaît point par l'aide des sens comme nous, et n'est point auteur du péché.

Car il y a des choses dans le monde qui sont limitées, et en quelque façon imparfaites, encore que nous remarquions en elles quelques perfections; mais nous concevons aisément qu'il n'est pas possible qu'aucune de celles-là soient en Dieu : ainsi, parce que l'extension constitue la nature du corps, et que ce qui est étendu peut être divisé en plusieurs parties, et que cela marque du défaut, nous concluons que Dieu n'est point un corps. Et bien que ce soit un avantage aux hommes d'avoir des sens, néanmoins à cause que les sentimens[1] se font en nous par des impressions qui

1. Nous dirions aujourd'hui : « sensations ».

viennent d'ailleurs, et que cela témoigne de la dépendance, nous concluons aussi que Dieu n'en a point; mais qu'il entend et veut, non pas encore comme nous par des opérations aucunement différentes, mais que toujours par une même et très simple action il entend, veut et fait tout, c'est-à-dire toutes les choses qui sont en effet. Car il ne veut point la malice du péché, parce qu'elle n'est rien[1].

24. Qu'après avoir connu que Dieu est, pour passer à la connaissance des créatures, il se faut souvenir que notre entendement est fini, et la puissance de Dieu infinie.

Après avoir ainsi connu que Dieu existe et qu'il est l'auteur de tout ce qui est ou qui peut être, nous suivrons sans doute la meilleure méthode dont on se puisse servir pour découvrir la vérité si, de la connaissance que nous avons de sa nature, nous passons à l'explication des choses qu'il a créées, et si nous essayons de la déduire en telle sorte des notions qui sont naturellement en nos ames, que nous ayons une science parfaite, c'est-à-dire que nous connaissions les effets par leurs causes[2]. Mais, afin que nous puissions l'entreprendre avec plus de sûreté, toutes les fois que nous voudrons examiner la nature de quelque chose, nous nous souviendrons que Dieu, qui en est

1. C'est la doctrine de tout le XVII[e] siècle. Il est inutile de chercher une cause efficiente du péché, puisque le péché est une privation.

2. Ainsi la philosophie de Descartes est toute *à priori*. Elle proscrit la recherche des causes finales.

l'auteur, est infini, et que nous sommes entièrement finis.

25. Et qu'il faut croire tout ce que Dieu a révélé, encore qu'il soit au-dessus de la portée de notre esprit.

Tellement que s'il nous fait la grâce de nous révéler, ou bien à quelques autres, des choses qui surpassent la portée ordinaire de notre esprit, tels que sont les mystères de l'Incarnation et de la Trinité, nous ne ferons point difficulté de les croire, encore que nous ne les entendions peut-être pas bien clairement. Car nous ne devons point trouver étrange qu'il y ait en sa nature, qui est immense, et en ce qu'il a fait, beaucoup de choses qui surpassent la capacité de notre esprit.

26. Qu'il ne faut point tâcher de comprendre l'infini, mais seulement penser que tout ce en quoi nous ne trouvons aucunes bornes est indéfini.

Ainsi nous ne nous embarrasserons jamais dans les disputes de l'infini; d'autant qu'il serait ridicule que nous, qui sommes finis, entreprissions d'en déterminer quelque chose, et par ce moyen le supposer fini en tâchant de le comprendre; c'est pourquoi nous ne nous soucierons pas de répondre à ceux qui demandent si la moitié d'une ligne infinie est infinie, et si le nombre infini est pair ou non pair, et autres choses semblables, à cause qu'il n'y a que ceux qui s'imaginent que leur esprit est infini qui semblent devoir

examiner telles difficultés[1]. Et, pour nous, en voyant des choses dans lesquelles, selon certain sens, nous ne remarquons point de limites, nous n'assurerons pas pour cela qu'elles soient infinies, mais nous les estimerons seulement indéfinies. Ainsi, parce que nous ne saurions imaginer une étendue si grande que nous ne concevions en même temps qu'il y en peut avoir une plus grande, nous dirons que l'étendue des choses possibles est indéfinie; et parce qu'on ne saurait diviser un corps en des parties si petites que chacune de ces parties ne puisse être divisée en d'autres plus petites, nous penserons que la quantité peut être divisée en des parties dont le nombre est indéfini; et parce que nous ne saurions imaginer tant d'étoiles que Dieu n'en puisse créer davantage, nous supposerons que leur nombre est indéfini, et ainsi du reste[2].

27. Quelle différence il y a entre *indéfini* et *infini*.

Et nous appellerons ces choses indéfinies plutôt qu'infinies; afin de réserver à Dieu seul le nom d'infini; tant à cause que nous ne remarquons point de bornes en ses perfections, comme aussi à cause que nous sommes très assurés qu'il n'y en peut avoir. Pour ce qui est des autres choses, nous savons qu'elles ne

1. Tout cela est comme une critique anticipée de Pascal et de sa théorie.

2. Cette distinction de l'infini et de l'indéfini, ou infini mathématique, n'est malheureusement point passée dans la langue philosophique. Ce passage serait accepté sans difficulté par tous les mathématiciens contemporains.

sont pas ainsi absolument parfaites, parce qu'encore que nous y remarquions quelquefois des propriétés qui nous semblent n'avoir point de limites nous ne laissons pas de connaître que cela procède du défaut de notre entendement, et non point de leur nature.

28. Qu'il ne faut point examiner pour quelle fin Dieu a fait chaque chose, mais seulement par quel moyen il a voulu qu'elle fût produite.

Nous ne nous arrêterons pas aussi à examiner les fins que Dieu s'est proposées en créant le monde, et nous rejetterons entièrement de notre philosophie la recherche des causes finales ; car nous ne devons pas tant présumer de nous-mêmes, que de croire que Dieu nous ait voulu faire part de ses conseils : mais, le considérant comme l'auteur de toutes choses, nous tâcherons seulement de trouver par la faculté de raisonner qu'il a mise en nous, comment celles que nous apercevons par l'entremise de nos sens ont pu être produites ; et nous serons assurés, par ceux de ses attributs dont il a voulu que nous ayons quelque connaissance, que ce que nous aurons une fois aperçu clairement et distinctement appartenir à la nature de ces choses a la perfection d'être vrai.

29. Que Dieu n'est point la cause de nos erreurs.

Et le premier de ses attributs qui semble devoir être ici considéré, consiste en ce qu'il est très véritable et la source de toute lumière, de sorte qu'il n'est pas

possible qu'il nous trompe, c'est-à-dire qu'il soit directement la cause des erreurs auxquelles nous sommes sujets, et que nous expérimentons en nous-mêmes; car encore que l'adresse à pouvoir tromper semble être une marque de subtilité d'esprit entre les hommes, néanmoins jamais la volonté de tromper ne procède que de malice ou de crainte et de faiblesse, et par conséquent ne peut être attribuée à Dieu.

30. Et que par conséquent tout cela est vrai que nous connaissons clairement être vrai, ce qui nous délivre des doutes ci-dessus proposés.

D'où il suit que la faculté de connaître qu'il nous a donnée, que nous appelons lumière naturelle, n'aperçoit jamais aucun objet qui ne soit vrai en ce qu'elle en aperçoit, c'est-à-dire en ce qu'elle en connaît clairement et distinctement; parce que nous aurions sujet de croire que Dieu serait trompeur, s'il nous l'avait donnée telle que nous prissions le faux pour le vrai lorsque nous en usons bien. Et cette considération seule nous doit délivrer de ce doute hyperbolique où nous avons été pendant que nous ne savions pas encore si celui qui nous a créés avait pris plaisir à nous faire tels, que nous fussions trompés en toutes les choses qui nous semblent très claires[1]. Elle nous doit servir aussi contre toutes les autres raisons que nous avions de douter, et que j'ai alléguées ci-dessus;

1. Réfutation de l'argument connu dans l'école sous le nom d'argument du *Dieu trompeur*.

même les vérités de mathématiques ne nous seront plus suspectes, à cause qu'elles sont très évidentes ; et si nous apercevons quelque chose par nos sens, soit en veillant, soit en dormant, pourvu que nous séparions ce qu'il y aura de clair et de distinct en la notion que nous aurons de cette chose de ce qui sera obscur et confus, nous pourrons facilement nous assurer de ce qui sera vrai [1]. Je ne m'étends pas ici davantage sur ce sujet parce que j'en ai amplement traité dans les *Méditations* de ma métaphysique, et ce qui suivra tantôt servira encore à l'expliquer mieux.

31. Que nos erreurs au regard de Dieu ne sont que des négations, mais au regard de nous sont des privations ou des défauts.

Mais parce qu'il arrive que nous nous méprenons souvent, quoique Dieu ne soit pas trompeur, si nous désirons rechercher la cause de nos erreurs, et en découvrir la source, afin de les corriger, il faut que nous prenions garde qu'elles ne dépendent pas tant de notre entendement comme de notre volonté, et qu'elles ne sont pas des choses ou des substances qui aient besoin du concours actuel de Dieu pour être produites : en sorte qu'elles ne sont à son égard que des négations, c'est-à dire qu'il ne nous a pas donné tout ce qu'il pouvait nous donner, et que nous voyons par même moyen qu'il n'était point tenu de nous donner ; au lieu

1. Nous sommes certains de ce que nous voyons avec évidence même en songe.

qu'à notre égard elles sont des défauts et des imperfections[1].

32. Qu'il n'y a en nous que deux sortes de pensées, à savoir la perception de l'entendement et l'action de la volonté.

Car toutes les façons de penser que nous remarquons en nous peuvent être rapportées à deux générales, dont l'une consiste à apercevoir par l'entendement, et l'autre à se déterminer par la volonté. Ainsi sentir, imaginer et même concevoir des choses purement intelligibles, ne sont que des façons différentes d'apercevoir; mais désirer, avoir de l'aversion, assurer, nier, douter, sont des façons différentes de vouloir[2].

33. Que nous ne nous trompons que lorsque nous jugeons de quelque chose qui ne nous est pas assez connue.

Lorsque nous apercevons quelque chose, nous ne sommes pas en danger de nous méprendre si nous n'en jugeons en aucune façon; et quand même nous en jugerions, pourvu que nous ne donnions notre consentement qu'à ce que nous connaissons clairement et distinctement devoir être compris en ce dont nous jugeons, nous ne saurions non plus faillir; mais ce qui fait que nous nous trompons ordinairement est que

1. Étudier avec soin cette célèbre théorie de l'erreur, comparer la théorie de l'erreur avec celle du péché. Consulter sur cette question : OLLÉ-LAPRUNE, *De la Certitude morale*, et VICTOR BROCHARD, *De l'Erreur*.

2. Voy. une autre exposition de ces mêmes idées dans le *Traité des passions*, 1re partie, art. 17 et suiv.

nous jugeons bien souvent encore que nous n'ayons pas une connaissance bien exacte de ce dont nous jugeons.

34. Que la volonté aussi bien que l'entendement est requise pour juger.

J'avoue que nous ne saurions juger de rien si notre entendement n'y intervient, parce qu'il n'y a pas d'apparence que notre volonté se détermine sur ce que notre entendement n'aperçoit en aucune façon ; mais comme la volonté est absolument nécessaire[1] afin que nous donnions notre consentement à ce que nous avons aucunement aperçu, et qu'il n'est pas nécessaire pour faire un jugement tel quel que nous ayons une connaissance entière et parfaite, de là vient que bien souvent nous donnons notre consentement à des choses dont nous n'avons jamais eu qu'une connaissance fort confuse.

35. Qu'elle a plus d'étendue que lui, et que de là viennent nos erreurs.

De plus, l'entendement ne s'étend qu'à ce peu d'objets qui se présentent à lui ; et sa connaissance est toujours fort limitée : au lieu que la volonté en quelque sens peut sembler infinie, parce que nous n'apercevons rien qui puisse être l'objet de quelque autre volonté, même de cette immense qui est en Dieu, à quoi la nôtre ne puisse aussi s'étendre ; ce qui est cause que

1. On voit que sur ce point la doctrine de Descartes est absolue.

nous la portons ordinairement au delà de ce que nous connaissons clairement et distinctement : et lorsque nous en abusons de la sorte, ce n'est pas merveille s'il nous arrive de nous méprendre.

36. Lesquelles ne peuvent être imputées à Dieu.

Or quoique Dieu ne nous ait pas donné un entendement tout connaissant, nous ne devons pas croire pour cela qu'il soit l'auteur de nos erreurs, parce que tout entendement créé est fini, et qu'il est de la nature de l'entendement fini de n'être pas tout connaissant.

37. Que la principale perfection de l'homme est d'avoir un libre arbitre, et que c'est ce qui le rend digne de louange ou de blâme.

Au contraire, la volonté étant de sa nature très étendue, ce nous est un avantage très grand de pouvoir agir par son moyen, c'est-à-dire librement ; en sorte que nous soyons tellement les maîtres de nos actions, que nous sommes dignes de louanges lorsque nous les conduisons bien : car tout ainsi qu'on ne donne point aux machines qu'on voit se mouvoir en plusieurs façons diverses, aussi justement qu'on saurait désirer, des louanges qui se rapportent véritablement à elles, parce que ces machines ne représentent aucune action qu'elles ne doivent faire par le moyen de leurs ressorts, et qu'on en donne à l'ouvrier qui les a faites, parce qu'il a eu le pouvoir et la volonté de les composer avec tant d'artifice ; de même on doit nous attribuer quelque chose

de plus de ce que nous choisissons ce qui est vrai, lorsque nous le distinguons d'avec le faux, par une détermination de notre volonté, que si nous y étions déterminés et contraints par un principe étranger[1].

38. Que nos erreurs sont des défauts de notre façon d'agir, mais non point de notre nature; et que les fautes des sujets peuvent souvent être attribuées aux autres maîtres, mais non point à Dieu.

Il est bien vrai que toutes les fois que nous faillons il y a du défaut en notre façon d'agir ou en l'usage de notre liberté; mais il n'y a point pour cela de défaut en notre nature, à cause qu'elle est toujours la même quoique nos jugemens soient vrais ou faux. Et quand Dieu aurait pu nous donner une connaissance si grande que nous n'eussions jamais été sujets à faillir, nous n'avons aucun droit pour cela de nous plaindre de lui; car encore que parmi nous celui qui a pu empêcher un mal et ne l'a pas empêché en soit blâmé et jugé comme coupable, il n'en est pas de même à l'égard de Dieu, d'autant que le pouvoir que les hommes ont les uns sur les autres est institué afin qu'ils empêchent de mal faire ceux qui leur sont inférieurs, et que la toute-puissance que Dieu a sur l'univers est très absolue et très libre. C'est pourquoi nous devons le remercier des biens qu'il nous a faits, et non point nous plaindre de ce qu'il ne nous a pas avantagés de ceux que nous connaissons

1. Nous avons donc du mérite à croire ce qui est vrai.

qui nous manquent et qu'il aurait peut-être pu nous départir.

39. Que la liberté de notre volonté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons.

Au reste il est si évident que nous avons une volonté libre, qui peut donner son consentement ou ne le pas donner quand bon lui semble, que cela peut être compté pour une de nos plus communes notions. Nous en avons eu ci-devant une preuve bien claire ; car au même temps que nous doutions de tout, et que nous supposions même que celui qui nous a créés employait son pouvoir à nous tromper en toutes façons, nous apercevions en nous une liberté si grande, que nous pouvions nous empêcher de croire ce que nous ne connaissons pas encore parfaitement bien. Or ce que nous apercevions distinctement, et dont nous ne pouvions douter pendant une suspension si générale, est aussi certain qu'aucune autre chose que nous puissions jamais connaître[1].

40. Que nous savons aussi très certainement que Dieu a préordonné toutes choses.

Mais à cause que ce que nous avons depuis connu de Dieu nous assure que sa puissance est si grande que nous ferions un crime de penser que nous eussions

1. Ainsi le *Je pense, donc je suis*, est en quelque sorte une démonstration de notre liberté.

jamais été capables de faire aucune chose qu'il ne l'eût auparavant ordonnée, nous pourrions aisément nous embarrasser en des difficultés très grandes si nous entreprenions d'accorder la liberté de notre volonté avec ses ordonnances, et si nous tâchions de comprendre, c'est-à-dire d'embrasser et comme limiter avec notre entendement, toute l'étendue de notre libre arbitre et l'ordre de la Providence éternelle.

41. Comment on peut accorder notre libre arbitre avec la préordination divine.

Au lieu que nous n'aurons point du tout de peine à nous en délivrer si nous remarquons que notre pensée est finie, et que la toute-puissance de Dieu, par laquelle il a non seulement connu de toute éternité ce qui est ou qui peut être, mais il l'a aussi voulu, est infinie. Ce qui fait que nous avons bien assez d'intelligence pour connaître clairement et distinctement que cette puissance est en Dieu, mais que nous n'en avons pas assez pour comprendre tellement son étendue que nous puissions savoir comment elle laisse les actions des hommes entièrement libres et indéterminées ; et que d'autre côté nous sommes aussi tellement assurés de la liberté et de l'indifférence qui est en nous, qu'il n'y a rien que nous connaissions plus clairement : de façon que la toute-puissance de Dieu ne nous doit point empêcher de la croire. Car nous aurions tort de douter de ce que nous apercevons intérieurement et que nous savons par expérience être en nous, parce

que nous ne comprenons pas une autre chose que nous savons être incompréhensible de sa nature[1].

42. Comment encore que nous ne voulions jamais faillir, c'est néanmoins par notre volonté que nous faillons.

Mais, parce que nous savons que l'erreur dépend de notre volonté, et que personne n'a la volonté de se tromper, on s'étonnera peut-être qu'il y ait de l'erreur en nos jugemens. Mais il faut remarquer qu'il y a bien de la différence entre vouloir être trompé et vouloir donner son consentement à des opinions qui sont cause que nous nous trompons quelquefois. Car encore qu'il n'y ait personne qui veuille expressément se méprendre, il ne s'en trouve presque pas un qui ne veuille donner son consentement à des choses qu'il ne connaît pas distinctement; et même il arrive souvent que c'est le désir de connaître la vérité qui fait que ceux qui ne savent pas l'ordre qu'il faut tenir pour la rechercher manquent de la trouver et se trompent, à cause qu'il les incite à précipiter leurs jugemens, et à prendre des choses pour vraies, desquelles ils n'ont pas assez de connaissance.

1. « La première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne, quand on veut les concilier; mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu, par où l'enchaînement se continue. » BOSSUET, *Traité du libre arbitre*, ch. IV.

43. Que nous ne saurions faillir en ne jugeant que des choses que nous apercevons clairement et distinctement.

Mais il est certain que nous ne prendrons jamais le faux pour le vrai tant que nous ne jugerons que de ce que nous apercevons clairement et distinctement; parce que Dieu n'étant point trompeur, la faculté de connaître qu'il nous a donnée ne saurait faillir, ni même la faculté de vouloir, lorsque nous ne l'étendons point au delà de ce que nous connaissons. Et quand même cette vérité n'aurait pas été démontrée, nous sommes naturellement si enclins à donner notre consentement aux choses que nous apercevons manifestement, que nous n'en saurions douter pendant que nous les apercevons de la sorte.

44. Que nous ne saurions que mal juger de ce que nous n'apercevons pas clairement, bien que notre jugement puisse être vrai, et que c'est souvent notre mémoire qui nous trompe.

Il est aussi très certain que toutes les fois que nous approuvons quelque raison dont nous n'avons pas une connaissance bien exacte, ou que nous nous trompons, ou si nous trouvons la vérité, comme ce n'est que par hasard, que nous ne saurions être assurés de l'avoir rencontrée, et ne saurions savoir certainement que nous ne nous trompons point. J'avoue qu'il arrive rarement que nous jugions d'une chose en même temps que nous remarquons que nous ne la connaissons pas assez distinctement; à cause que la raison naturelle-

ment nous dicte que nous ne devons jamais juger de rien que de ce que nous connaissons distinctement avant que de juger. Mais nous nous trompons souvent parce que nous présumons avoir autrefois connu plusieurs choses, et que tout aussitôt qu'il nous en souvient nous y donnons notre consentement, de même que si nous les avions suffisamment examinées, bien qu'en effet nous n'en ayons jamais eu une connaissance bien exacte[1].

45. Ce que c'est qu'une perception claire et distincte.

Il y a même des personnes qui en toute leur vie n'aperçoivent rien comme il faut pour en bien juger ; car la connaissance sur laquelle on peut établir un jugement indubitable doit être non seulement claire, mais aussi distincte : j'appelle claire celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif, de même que nous disons voir clairement les objets lorsqu'étant présens à nos yeux ils agissent assez fort sur eux et qu'ils sont disposés à les regarder ; et distincte celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut[2].

1. Nous avons insisté déjà sur l'importance du rôle que joue la mémoire dans la connaissance.

2. « Une connaissance est *claire* lorsqu'elle suffit pour me faire connaître la chose représentée... une notion *distincte* ressemble à celle que les éprouveurs ont de l'or, à l'aide de signes distinctifs et de moyens de comparaison suffisants pour distinguer l'objet de tous les autres corps

46. Qu'elle peut être claire sans être distincte, mais non au contraire.

Par exemple lorsque quelqu'un sent une douleur cuisante, la connaissance qu'il a de cette douleur est claire à son égard, et n'est pas pour cela toujours distincte, parce qu'il la confond ordinairement avec le faux jugement qu'il fait sur la nature de ce qu'il pense être en la partie blessée, qu'il croit être semblable à l'idée ou au sentiment de la douleur qui est en sa pensée[1], encore qu'il n'aperçoive rien clairement que le sentiment ou la pensée confuse qui est en lui. Ainsi la connaissance peut quelquefois être claire sans être distincte, mais elle ne peut jamais être distincte qu'elle ne soit claire par même moyen.

47. Que pour ôter les préjugés de notre enfance il faut considérer ce qu'il y a de clair en chacune de nos premières notions.

Or, pendant nos premières années, notre ame ou notre pensée était si fort offusquée du corps, qu'elle ne connaissait rien distinctement, bien qu'elle aperçût plusieurs choses assez clairement; et parce qu'elle ne laissait pas de faire cependant une réflexion telle quelle

semblables... Lorsque tous les éléments d'une notion distincte sont connus aussi eux-mêmes distinctement ou que l'analyse en est complète, la notion est *adéquate.* » LEIBNIZ, *Méd. sur la connaissance, la vérité et les idées.*

1. De même en physique, Descartes regarde comme une de ses principales découvertes que les causes qui provoquent en nous des sensations n'ont rien de semblable avec les sensations mêmes.

sur les choses qui se présentaient, et d'en juger témérairement, nous avons rempli notre mémoire de beaucoup de préjugés, dont nous n'entreprenons presque jamais de nous délivrer, encore qu'il soit très certain que nous ne saurions autrement les bien examiner. Mais afin que nous puissions maintenant nous en délivrer sans beaucoup de peine, je ferai ici un dénombrement de toutes les notions simples qui composent nos pensées, et séparerai ce qu'il y a de clair en chacune d'elles, et ce qu'il y a d'obscur ou en quoi nous pouvons faillir.

48. Que tout ce dont nous avons quelque notion est considéré comme une chose ou comme une vérité : et le dénombrement des choses.

Je distingue tout ce qui tombe sous notre connaissance en deux genres : le premier contient toutes les choses qui ont quelque existence; et l'autre, toutes les vérités qui ne sont rien hors de notre pensée. Touchant les choses, nous avons premièrement certaines notions générales[1] qui se peuvent rapporter à toutes, à savoir celles que nous avons de la substance, de la durée[2], de l'ordre et du nombre, et peut-être aussi quelques autres : puis nous en avons aussi de plus particulières, qui servent à les distinguer. Et la principale distinction que je remarque entre toutes les

1. Malheureusement Descartes n'insiste pas assez sur la nature de ces notions générales.

2. Remarquer que la durée est une notion générale qui s'applique à toutes choses, tandis que l'extension ou l'espace est une propriété des corps.

choses créées est que les unes sont intellectuelles, c'est-à-dire sont des substances intelligentes, ou bien des propriétés qui appartiennent à ces substances ; et les autres sont corporelles, c'est-à-dire sont des corps, ou bien des propriétés qui appartiennent au corps. Ainsi l'entendement, la volonté, et toutes les façons de connaître et de vouloir, appartiennent à la substance qui pense; la grandeur, ou l'étendue en longueur, largeur et profondeur, la figure, le mouvement, la situation des parties et la disposition qu'elles ont à être divisées, et telles autres propriétés, se rapportent au corps. Il y a encore outre cela certaines choses que nous expérimentons en nous-mêmes qui ne doivent point être attribuées à l'ame seule, ni aussi au corps seul, mais à l'étroite union qui est entre eux [1], ainsi que j'expliquerai ci-après : tels sont les appétits de boire et de manger, etc., comme aussi les émotions ou les passions de l'ame qui ne dépendent pas de la pensée seule, comme l'émotion à la colère, à la joie, à la tristesse, à l'amour, etc.; tels sont, enfin, tous les sentimens, comme la douleur, le chatouillement, la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, le goût, la chaleur, la dureté [2], et toutes les autres qualités qui ne tombent que sous le sens de l'attouchement [3].

1. Voy. un autre développement de ces mêmes idées dans la 1re part. du *Traité des Passions*.

2. Ainsi pour Descartes la dureté n'est pas une des propriétés des corps. Cette remarque est de la plus grande importance.

3. Ainsi pour Descartes toute réalité connaissable se réduit à la pensée et à l'étendue.

49. Que les vérités ne peuvent ainsi être dénombrées, et qu'il n'en est pas besoin.

Jusques ici j'ai dénombré tout ce que nous connaissons comme des choses, il reste à parler de ce que nous connaissons comme des vérités. Par exemple lorsque nous pensons qu'on ne saurait faire quelque chose de rien, nous ne croyons point que cette proposition soit une chose qui existe ou la propriété de quelque chose, mais nous la prenons pour une certaine vérité éternelle qui a son siège en notre pensée [1], et que l'on nomme une notion commune ou une maxime : tout de même quand on dit qu'il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps, que ce qui a été fait ne peut n'être pas fait, que celui qui pense ne peut manquer d'être ou d'exister pendant qu'il pense, et quantité d'autres semblables, ce sont seulement des vérités, et non pas des choses qui soient hors de notre pensée, et il y en a un si grand nombre de telles qu'il serait malaisé de les dénombrer ; mais aussi n'est-il pas nécessaire, parce que nous ne saurions manquer de les savoir lorsque l'occasion se présente de penser à elles, et que nous n'avons point de préjugés qui nous aveuglent [2].

1. Elle a son siège dans notre pensée et pourtant elle est indépendante de notre pensée puisqu'elle est éternelle et que notre pensée ne l'est pas.

2. C'est faute d'avoir bien saisi cette doctrine que Locke a dirigé contre les idées innées de Descartes la polémique contenue dans le premier livre de l'*Essai sur l'Entendement humain*.

50. Que toutes ces vérités peuvent être clairement aperçues; mais non pas de tous, à cause des préjugés.

Pour ce qui est des vérités qu'on nomme des notions communes[1], il est certain qu'elles peuvent être connues de plusieurs très clairement et très distinctement, car autrement elles ne mériteraient pas d'avoir ce nom; mais il est vrai aussi qu'il y en a qui le méritent au regard de quelques personnes, et qui ne le méritent point au regard des autres à cause qu'elles ne leur sont pas assez évidentes : non pas que je croie que la faculté de connaître qui est en quelques hommes s'étende plus loin que celle qui est communément en tous[2]; mais c'est plutôt qu'il y a des personnes qui ont imprimé de longue main des opinions en leur créance, qui étant contraires à quelques-unes de ces vérités empêchent qu'ils ne les puissent apercevoir, bien qu'elles soient fort manifestes à ceux qui ne sont point ainsi préoccupés.

51. Ce que c'est que la substance; et que c'est un nom qu'on ne peut attribuer à Dieu et aux créatures en même sens.

Pour ce qui est des choses que nous considérons comme ayant quelque existence, il est besoin que nous les examinions ici l'une après l'autre, afin de distinguer ce qui est obscur d'avec ce qui est évident en la

1. Ce terme qui revient ici plusieurs fois est une traduction du grec : Κοιναὶ ἔννοιαι.

2. C'est le premier mot que nous trouvions dans le *Discours de la méthode*.

notion que nous avons de chacune. Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. En quoi il peut y avoir de l'obscurité touchant l'explication de ce mot : *N'avoir besoin que de soi-même;* car, à proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel, et il n'y a aucune chose créée qui puisse exister un seul moment sans être soutenue et conservée par sa puissance. C'est pourquoi on a raison dans l'école de dire que le nom de substance n'est pas *univoque* au regard de Dieu et des créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de ce mot que nous concevions distinctement, laquelle convienne en même sens à lui et à elles; mais parce qu'entre les choses créées quelques-unes sont de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, en nommant celles-ci des substances, et celles-là des qualités ou des attributs de ces substances[1].

1. Dans les *Principia philosophiæ Renati Descartes,* Spinoza dit : « Omnis res, cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quàm existit aliquid quod percipimus, hoc est, aliqua proprietas sive qualitas sive attributum, cujus idea realis in nobis est, vocatur substantia.» Dans l'Ethique il dit : « Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. » Comparez ces définitions. Etudiez avec soin les réserves de Descartes.

52. Qu'il peut être attribué à l'ame et au corps en même sens, et comment on connaît la substance.

Et la notion que nous avons ainsi de la substance créée se rapporte en même façon à toutes, c'est-à-dire à celles qui sont immatérielles comme à celles qui sont matérielles ou corporelles; car pour entendre que ce sont des substances il faut seulement que nous apercevions qu'elles peuvent exister sans l'aide d'aucune chose créée. Mais lorsqu'il est question de savoir si quelqu'une de ces substances existe véritablement, c'est-à-dire si elle est à présent dans le monde, ce n'est pas assez qu'elle existe en cette façon pour faire que nous l'apercevions: car cela seul ne nous découvre rien qui excite quelque connaissance particulière en notre pensée, il faut outre cela qu'elle ait quelques attributs que nous puissions remarquer; et il n'y en a aucun qui ne suffise pour cet effet, à cause que l'une de nos notions communes est que le néant ne peut avoir aucuns attributs, ni propriétés ou qualités: c'est pourquoi, lorsqu'on en rencontre quelqu'un, on a raison de conclure qu'il est l'attribut de quelque substance et que cette substance existe[1].

53. Que chaque substance a un attribut principal, et que celui de l'ame est la pensée, comme l'extension est celui du corps.

Mais encore que tout attribut soit suffisant pour faire

1. Ainsi nous ne connaissons les substances que par leurs attributs

connaître la substance, il y en a toutefois un en chacune qui constitue sa nature et son essence, et de qui tous les autres dépendent[1]. A savoir : l'étendue en longueur, largeur et profondeur, constitue la nature de la substance corporelle ; et la pensée constitue la nature de la substance qui pense[2]. Car tout ce que d'ailleurs on peut attribuer au corps présuppose de l'étendue, et n'est qu'une dépendance de ce qui est étendu ; de même, toutes les propriétés que nous trouvons en la chose qui pense ne sont que des façons différentes de penser. Ainsi nous ne saurions concevoir par exemple, de figure, si ce n'est en une chose étendue, ni de mouvement qu'en un espace qui est étendu ; ainsi l'imagination, le sentiment et la volonté dépendent tellement d'une chose qui pense que nous ne les pouvons concevoir sans elle. Mais, au contraire, nous pouvons concevoir l'étendue sans figure ou sans mouvement ; et la chose qui pense sans imagination ou sans sentiment, et ainsi du reste.

1. Il n'est pas démontré qu'il n'y ait en chaque substance *qu'un* attribut de ce genre. — Remarquez le sens du mot *essence*.

2. « Substantia quæ est subjectum immediatum extensionis et accidentium, quæ extensionem præsupponunt, ut figuræ, situs, motus localis, etc., vocatur corpus. — SPINOZA, *Princ. phil. Car.*, pars I, def. 7.

« Substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur mens. » *Id.*, *ibid.*, def. 6.

« Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens. » *Id.*, *Etic.*, pars. I, def. 4.

« Per modum intelligo substantiæ affectiones, sive quod in alio est, per quod etiam concipitur. » *Id.*, *ibid.*, def. 5.

54. Comment nous pouvons avoir des pensées distinctes de la substance qui pense, de celle qui est corporelle, et de Dieu.

Nous pouvons donc avoir deux notions ou idées claires et distinctes, l'une d'une substance créée qui pense, et l'autre d'une substance étendue, pourvu que nous séparions soigneusement tous les attributs de la pensée d'avec les attributs de l'étendue. Nous pouvons avoir aussi une idée claire et distincte d'une substance incréée qui pense et qui est indépendante, c'est-à-dire d'un Dieu, pourvu que nous ne pensions pas que cette idée nous représente tout ce qui est en lui, et que nous n'y mêlions rien par une fiction de notre entendement; mais que nous prenions garde seulement à ce qui est compris véritablement en la notion distincte que nous avons de lui et que nous savons appartenir à la nature d'un Être tout parfait. Car il n'y a personne qui puisse nier qu'une telle idée de Dieu soit en nous, s'il ne veut croire sans raison que l'entendement humain ne saurait avoir aucune connaissance de la Divinité[1].

1. « Substantia, quam per se summe perfectam esse intelligimus, et in qua nihil plane concipimus, quod aliquem defectum sive perfectionis limitationem involvat, Deus vocatur. » SPINOZA, *Principia Philosophiæ Cartenanæ*, pars I, definitio 8. — « Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque æternam et infinitam essentiam exprimit. » SPINOZA, *Ethic.*, pars I, definitio 6. — Remarquer avec soin la différence de ces deux définitions.

55. Comment nous en pouvons aussi avoir de la durée, de l'ordre et du nombre.

Nous concevons aussi très distinctement ce que c'est que la durée, l'ordre et le nombre, si, au lieu de mêler dans l'idée que nous en avons ce qui appartient proprement à l'idée de la substance, nous pensons seulement que la durée de chaque chose est un mode ou une façon dont nous considérons cette chose en tant qu'elle continue d'être[1]; et que pareillement l'ordre et le nombre ne diffèrent pas en effet des choses ordonnées et nombrées, mais que ce sont seulement des façons sous lesquelles nous considérons diversement ces choses.

56. Ce que c'est que qualité et attribut, et façon ou mode.

Lorsque je dis ici façon ou mode, je n'entends rien que ce que je nomme ailleurs attribut ou qualité. Mais lorsque je considère que la substance en est autrement disposée ou diversifiée, je me sers particulièrement du nom de mode ou façon; et lorsque, de cette disposition ou changement, elle peut être appelée telle, je nomme qualités les diverses façons qui font qu'elle est ainsi nommée; enfin, lorsque je pense plus générale-

1. Cf. Kant : « Le temps n'est pas quelque chose qui subsiste par soi-même ou qui appartienne aux choses comme détermination objective, et qui, par conséquent, reste quand on fait abstraction de toutes les conditions subjectives de leur intuition... Le temps n'est que la condition subjective sous laquelle les intuitions sont possibles en nous. » *Cr. de la Rais. pure*, Esth. transc., § 6.

ment que ces modes ou qualités sont en la substance, sans les considérer autrement que comme les dépendances de cette substance, je les nomme attributs. Et parce que je ne dois concevoir en Dieu aucune variété ni changement, je ne dis pas qu'il y ait en lui des modes ou des qualités, mais plutôt des attributs ; et même dans les choses créées ce qui se trouve en elles toujours de même sorte, comme l'existence et la durée en la chose qui existe et qui dure, je le nomme attribut, et non pas mode ou qualité [1].

57. Qu'il y a des attributs qui appartiennent aux choses auxquelles ils sont attribués, et d'autres qui dépendent de notre pensée.

De ces qualités ou attributs il y en a quelques-uns qui sont dans les choses mêmes, et d'autres qui ne sont qu'en notre pensée ; ainsi, par exemple, le temps, que nous distinguons de la durée prise en général, et que nous disons être la mesure du mouvement, n'est rien qu'une certaine façon dont nous pensons à cette durée [2], car nous ne concevons point que la durée des choses qui sont mues soit autre que celle des choses qui ne le sont point : comme il est évident de ce que si deux corps sont mus pendant une heure, l'un vite et l'autre lentement, nous ne comptons pas plus de temps en l'un qu'en l'autre, encore que nous supposions plus de mouvement en l'un de ces deux corps. Mais

1. Comparer ces définitions avec celles de Spinoza données plus haut.

2. Comparer cette doctrine avec celle de Kant donnée plus haut.

afin de comprendre la durée de toutes les choses sous une même mesure, nous nous servons ordinairement de la durée de certains mouvemens réguliers qui sont les jours et les années, et la nommons temps, après l'avoir ainsi comparée ; bien qu'en effet ce que nous nommons ainsi ne soit rien, hors de la véritable durée des choses, qu'une façon de penser [1].

58. Que les nombres et les universaux dépendent de notre pensée.

De même le nombre que nous considérons en général, sans faire réflexion sur aucune chose créée, n'est point hors de notre pensée, non plus que toutes ces autres idées générales que dans l'école on comprend sous le nom d'universaux...

59. Quels sont les universaux.

Qui se font de cela seul que nous nous servons d'une même idée pour penser à plusieurs choses particulières qui ont entre elles un certain rapport. Et lorsque nous comprenons sous un même nom les choses qui sont représentées par cette idée, ce nom est aussi universel. Par exemple quand nous voyons deux pierres, et que, sans penser autrement à ce qui est de leur nature, nous remarquons seulement qu'il y en a deux,

1. Voy. le développement de ces idées dans la philosophie de LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, l. II, ch. XIV, et dans les passages correspondants des *Nouveaux Essais* de LEIBNIZ.

nous formons en nous l'idée d'un certain nombre que nous nommons le nombre de deux. Si voyant ensuite deux oiseaux ou deux arbres nous remarquons (sans penser aussi à ce qui est de leur nature) qu'il y en a deux, nous reprenons par ce même moyen la même idée que nous avions auparavant formée, et la rendons universelle, et le nombre aussi que nous nommons d'un nom universel le nombre de deux. De même, lorsque nous considérons une figure de trois côtés, nous formons une certaine idée que nous nommons l'idée du triangle, et nous nous en servons ensuite à nous représenter généralement toutes les figures qui n'ont que trois côtés. Mais quand nous remarquons plus particulièrement que, des figures de trois côtés, les unes ont un angle droit et que les autres n'en ont point, nous formons en nous une idée universelle du triangle rectangle, qui, étant rapportée à la précédente qui est générale et plus universelle, peut être nommée espèce; et l'angle droit, la différence universelle par où les triangles rectangles diffèrent de tous les autres; de plus, si nous remarquons que le carré du côté qui soutient l'angle droit est égal aux carrés des deux autres côtés, et que cette propriété convient seulement à cette espèce de triangles, nous la pourrons nommer propriété universelle des triangles rectangles. Enfin si nous supposons que de ces triangles les uns se meuvent et que les autres ne se meuvent point, nous prendrons cela pour un accident universel en ces triangles; et c'est ainsi qu'on compte ordinairement cinq universaux, à sa-

voir le genre, l'espèce, la différence, le propre, et l'accident [1].

60. **Des distinctions, et premièrement de celle qui est réelle.**

Pour ce qui est du nombre que nous remarquons dans les choses mêmes, il vient de la distinction qui est entre elles : or il y a des distinctions de trois sortes, à savoir, une qui est réelle, une autre modale, et une autre qu'on appelle distinction de raison, et qui se fait par la pensée. La réelle se trouve proprement entre deux ou plusieurs substances. Car nous pouvons conclure que deux substances sont réellement distinctes l'une de l'autre de cela seul que nous en pouvous concevoir une clairement et distinctement sans penser à l'autre; parce que, suivant ce que nous connaissons de Dieu, nous sommes assurés qu'il peut faire tout ce dont nous avons une idée claire et distincte. C'est pourquoi, de ce que nous avons maintenant l'idée, par exemple, d'une substance étendue ou corporelle, bien que nous ne sachions pas encore certainement si une telle chose est à présent dans le monde, néanmoins, parce que nous en avons l'idée, nous pouvons conclure qu'elle peut être; et qu'en cas qu'elle existe, quelque partie que nous puissions déterminer par la pensée doit être distincte réellement de ses autres parties. De même parce qu'un chacun de nous

1. Cette doctrine des universaux se trouve pour la première fois dans un petit traité de PORPHYRE intitulé : *Introduction aux catégories*, Εἰσαγωγή Cf. PORT-ROYAL, *Logique*, part. 1, ch. XII.

aperçoit en soi qu'il pense, et qu'il peut en pensant exclure de soi ou de son ame toute autre substance ou qui pense ou qui est étendue, nous pouvons conclure aussi qu'un chacun de nous ainsi considéré est réellement distinct de toute autre substance qui pense, et de toute substance corporelle. Et quand Dieu même joindrait si étroitement un corps à une ame qu'il fût impossible de les unir davantage, et ferait un composé de ces deux substances ainsi unies, nous concevons aussi qu'elles demeureraient toutes deux réellement distinctes, nonobstant cette union ; parce que quelque liaison que Dieu ait mise entre elles, il n'a pu se défaire de la puissance qu'il avait de les séparer, ou bien de les conserver l'une sans l'autre, et que les choses que Dieu peut séparer ou conserver séparément les unes des autres sont réellement distinctes[1].

61. De la distinction modale.

Il y a deux sortes de distinction modale, à savoir, l'une entre le mode que nous avons appelé façon et la substance dont il dépend et qu'il diversifie ; et l'autre entre deux différentes façons d'une même substance. La première est remarquable en ce que nous pouvons

1. Cette doctrine mérite d'être rapprochée de la célèbre controverse scolastique sur l'universel *a parte rei*. — Les Scotistes (partisans de Duns Scot) soutenaient que ce qui fait l'universalité de l'idée c'est l'universalité même de l'objet ; *Dari universale a parte rei*. — Les Thomistes soutenaient la thèse contraire : *Non datur unitas naturæ communis seu universale a parte rei, sed tantum per mentem.*

apercevoir clairement la substance sans la façon qui diffère d'elle en cette sorte; mais que réciproquement nous ne pouvons avoir une idée distincte d'une telle façon sans penser à une telle substance. Il y a, par exemple, une distinction modale entre la figure ou le mouvement et la substance corporelle dont ils dépendent tous deux; il y en a aussi entre assurer ou se ressouvenir et la chose qui pense. Pour l'autre sorte de distinction, qui est entre deux différentes façons d'une même substance, elle est remarquable en ce que nous pouvons connaître l'une de ces façons sans l'autre, comme la figure sans le mouvement, et le mouvement sans la figure; mais que nous ne pouvons penser distinctement ni à l'une ni à l'autre que nous ne sachions qu'elles dépendent toutes deux d'une même substance. Par exemple si une pierre est mue, et avec cela carrée, nous pouvons connaître sa figure carrée sans savoir qu'elle soit mue, et réciproquement nous pouvons savoir qu'elle est mue sans savoir si elle est carrée; mais nous ne pouvons avoir une connaissance distincte de ce mouvement et de cette figure si nous ne connaissons qu'ils sont tous deux en une même chose, à savoir en la substance de cette pierre. Pour ce qui est de la distinction dont la façon d'une substance est différente d'une autre substance ou bien de la façon d'une autre substance, comme le mouvement d'un corps est différent d'un autre corps ou d'une chose qui pense, ou bien comme le mouvement est différent du doute, il me semble qu'on la doit nommer réelle plutôt que modale, à cause que nous ne

saurions connaître les modes sans les substances dont ils dépendent, et que les substances sont réellement distinctes les unes des autres [1].

62. De la distinction qui se fait par la pensée.

Enfin, la distinction qui se fait par la pensée consiste en ce que nous distinguons quelquefois une substance de quelqu'un de ses attributs sans lequel néanmoins il n'est pas possible que nous en ayons une connaissance distincte; ou bien en ce que nous tâchons de séparer d'une même substance deux tels attributs, en pensant à l'un sans penser à l'autre. Cette distinction est remarquable en ce que nous ne saurions avoir une idée claire et distincte d'une telle substance si nous lui ôtons un tel attribut; ou bien en ce que nous ne saurions avoir une idée claire et distincte de l'un de deux ou plusieurs tels attributs si nous le séparons des autres. Par exemple, à cause qu'il n'y a point de substance qui ne cesse d'exister lorsqu'elle cesse de durer, la durée n'est distincte de la substance que par la pensée [2]; et généralement tous les attributs qui font que nous avons des pensées diverses d'une même chose, tels que sont par exemple l'étendue du corps et sa propriété d'être divisible en plusieurs parties, ne diffèrent du corps

1. Toutes ces définitions éclairent singulièrement la doctrine de Descartes. Voy. *Réponse aux premières Objections*.

2. Cela n'est pas très facile à accorder avec ce qui précède.

qui nous sert d'objet, et réciproquement l'un de l'autre, qu'à cause que nous pensons quelquefois confusément à l'un sans penser à l'autre. Il me souvient d'avoir mêlé la distinction qui se fait par la pensée avec la modale, sur la fin des réponses que j'ai faites aux premières objections qui m'ont été envoyées sur les *Méditations* de ma métaphysique; mais cela ne répugne point à ce que j'écris ici, parce que, n'ayant pas dessein de traiter pour lors fort amplement de cette matière, il me suffisait de les distinguer toutes deux de la réelle.

63. Comment on peut avoir des notions distinctes de l'extension et de la pensée, en tant que l'une constitue la nature du corps, et l'autre celle de l'ame.

Nous pouvons aussi considérer la pensée et l'étendue comme les choses principales qui constituent la nature de la substance intelligente et corporelle; et alors nous ne devons point les concevoir autrement que comme la substance même qui pense et qui est étendue, c'est-à-dire comme l'ame et le corps : car nous les connaissons en cette sorte très clairement et très distinctement. Il est même plus aisé de connaître une substance qui pense ou une substance étendue que la substance toute seule, laissant à part si elle pense ou si elle est étendue; parce qu'il y a quelque difficulté à séparer la notion que nous avons de la substance de celle que nous avons de la pensée et de l'étendue : car elles ne diffèrent de la substance

que par cela seul que nous considérons quelquefois la pensée ou l'étendue sans faire réflexion sur la chose même qui pense ou qui est étendue. Et notre conception n'est pas plus distincte parce qu'elle comprend peu de choses, mais parce que nous discernons soigneusement ce qu'elle comprend, et que nous prenons garde à ne le point confondre avec d'autres notions qui la rendraient plus obscure.

64. Comment on peut aussi les concevoir distinctement en les prenant pour des modes ou attributs de ces substances.

Nous pouvons considérer aussi la pensée et l'étendue comme des modes ou des façons différentes qui se trouvent en la substance : c'est-à-dire que lorsque nous considérons qu'une même ame peut avoir plusieurs diverses pensées et qu'un même corps avec sa même grandeur peut être étendu en plusieurs façons, tantôt plus en longueur et moins en largeur ou en profondeur, et quelquefois au contraire plus en largeur et moins en longueur; et que nous ne distinguons la pensée et l'étendue de ce qui pense et de ce qui est étendu que comme les dépendances d'une chose, de la chose même dont elles dépendent; nous les connaissons aussi clairement et aussi distinctement que leurs substances, pourvu que nous ne pensions point qu'elles subsistent d'elles-mêmes, mais qu'elles sont seulement des façons ou des dépendances de quelques substances[1]. Car quand nous les considé-

1. On voit ici clairement que Descartes est un *réaliste* et non un *idéaliste*.

rons comme les propriétés des substances dont elles dépendent, nous les distinguons aisément de ces substances, et les prenons pour telles qu'elles sont véritablement : au lieu que si nous voulions les considérer sans substance, cela pourrait être cause que nous les prendrions pour des choses qui subsistent d'elles-mêmes; en sorte que nous confondrions l'idée que nous devons avoir de la substance avec celle que nous devons avoir de ses propriétés.

65. Comment on conçoit aussi leurs diverses propriétés ou attributs.

Nous pouvons aussi concevoir fort distinctement plusieurs diverses façons de penser [1], comme entendre, vouloir, imaginer, etc.; et plusieurs diverses façons d'étendue, ou qui appartiennent à l'étendue, comme généralement toutes les figures, la situation des parties et leurs mouvemens, pourvu que nous les considérions simplement comme les dépendances des substances où elles sont; et quant à ce qui est du mouvement, pourvu que nous pensions seulement à celui qui se fait d'un lieu en un autre, sans rechercher la force qui le produit, laquelle toutefois j'essaierai de faire connaître lorsqu'il en sera temps [2].

1. Descartes ne maintient pas nettement la différence du *mode* et de l'*attribut*.

2. « A proprement parler, il n'y a de force ou de cause de mouvement que Dieu seul. » *Princ.*, 2e part., no 36.

« La force dont un corps contre un autre corps, ou siste à son action, consiste en c seul que chaque chose persiste tant qu'elle peut à demeurer même état où elle se trouve *Ibid.*, no 43.

66 Que nous avons aussi des notions distinctes de nos sentimens, de nos affections et de nos appétits, bien que souvent nous nous trompions aux jugemens que nous en faisons.

Il ne reste plus que les sentimens, les affections et les appétits, desquels nous pouvons avoir aussi une connaissance claire et distincte pourvu que nous prenions garde à ne comprendre dans les jugemens que nous en ferons que ce que nous connaîtrons précisément par la clarté de notre perception, et dont nous serons assurés par la raison[1]. Mais il est malaisé d'user continuellement d'une telle précaution, au moins à l'égard de nos sens, à cause que nous avons cru dès le commencement de notre vie que toutes les choses que nous sentions avaient une existence hors de notre pensée, et qu'elles étaient entièrement semblables aux sentimens ou aux idées que nous avions à leur occasion. Ainsi, lorsque nous avons vu, par exemple, une certaine couleur, nous avons cru voir une chose qui subsistait hors de nous, et qui était semblable à l'idée que nous avions. Or nous avons ainsi jugé en tant de rencontres, et il nous a semblé voir cela si clairement et si distinctement, à cause que nous étions accoutumés à juger de la sorte, qu'on ne doit pas trouver étrange que quelques-uns demeurent ensuite tellement persuadés de ce faux préjugé qu'ils ne puissent pas même se résoudre à en douter[2].

1. Remarquez cette seconde condition.

2. C'est le principe le plus important de toute la physique de

67. Que souvent même nous nous trompons en jugeant que nous sentons de la douleur en quelque partie de notre corps.

La même prévention a eu lieu en tous nos autres sentimens, même en ce qui est du chatouillement et de la douleur. Car encore que nous n'ayons pas cru qu'il y eût hors de nous dans les objets extérieurs des choses qui fussent semblables au chatouillement ou à la douleur qu'ils nous faisaient sentir, nous n'avons pourtant pas considéré ces sentimens comme des idées qui étaient seulement en notre ame; mais aussi nous avons cru qu'ils étaient dans nos mains, dans nos pieds, et dans les autres parties de notre corps: sans toutefois qu'il y ait aucune raison qui nous oblige à croire que la douleur que nous sentons, par exemple, au pied soit quelque chose hors de notre pensée qui soit dans notre pied, ni que la lumière que nous pensons voir dans le soleil soit dans le soleil ainsi qu'elle est en nous[1]. Et si quelques-uns se laissent encore

Descartes. « ... Il n'est pas besoin de supposer qu'il passe quelque chose de matériel depuis les objets jusqu'à nos yeux pour nous faire voir la couleur et la lumière, ni même qu'il y ait rien en ces objets qui soit semblable aux idées ou aux sentiments que nous en avons... la lumière n'est autre chose dans les corps qu'on nomme lumineux, qu'une action fort prompte et fort vive qui passe vers nos yeux par l'entremise de l'air et des autres corps transparents. » *Dioptrique*, 1er Disc.

1. « ... On sait déjà assez que c'est l'âme qui sent et non le corps... On sait que ce n'est pas proprement en tant qu'elle est dans les membres qui servent d'organes aux sens extérieurs qu'elle sent, mais en tant qu'elle est dans le cerveau, où elle exerce cette faculté qu'on nomme le sens commun; car on voit des blessures et des maladies qui, n'offensant que le cerveau seul, empêchent généralement tous les sens, encore que le reste du corps ne laisse point pour cela d'être animé. Enfin on sait que c'est par

persuader à une si fausse opinion, ce n'est qu'à cause qu'ils font si grand cas des jugemens qu'ils ont faits lorsqu'ils étaient enfans, qu'ils ne sauraient les oublier pour en faire d'autres plus solides, comme il paraîtra encore plus manifestement par ce qui suit.

68. Comment on doit distinguer en telles choses ce en quoi on peut se tromper d'avec ce qu'on conçoit clairement.

Mais afin que nous puissions distinguer ici ce qu'il y a de clair en nos sentimens d'avec ce qui est obscur, nous remarquerons en premier lieu que nous connaissons clairement et distinctement la douleur, la couleur, et les autres sentimens, lorsque nous les considérons simplement comme des pensées ; mais que quand nous voulons juger que la couleur, la douleur, etc., sont des choses qui subsistent hors de notre pensée, nous ne concevons en aucune façon quelle chose c'est que cette couleur, ou cette douleur, etc. Il en est de même lorsque quelqu'un nous dit qu'il voit de la couleur dans un corps, ou qu'il sent de la douleur en quelqu'un de ses membres ; car c'est de même que s'il nous disait qu'il voit ou qu'il sent quelque chose, mais qu'il ignore entièrement quelle est la nature de cette chose, ou bien qu'il n'a pas une con-

l'entremise des nerfs que les impressions que font les objets dans les membres extérieurs parviennent jusqu'à l'âme dans le cerveau ; car on voit divers accidents qui, ne nuisant à rien qu'à quelque nerf, ôtent le sentiment de toutes les parties du corps où ce nerf envoie ses branches sans rien diminuer de celui des autres. « *Dioptrique*, 4e Disc.

naissance distincte de ce qu'il voit et de ce qu'il sent : car encore que, lorsqu'il n'examine pas ses pensées avec attention, il se persuade peut-être qu'il en a quelque connaissance, à cause qu'il suppose que la couleur qu'il croit voir dans un objet a de la ressemblance avec le sentiment qu'il éprouve en soi, néanmoins, s'il fait réflexion sur ce qui lui est représenté par la couleur ou par la douleur en tant qu'elles existent dans un corps coloré ou bien dans une partie blessée, il trouvera sans doute qu'il n'en a pas de connaissance[1]...

69. Qu'on connaît tout autrement les grandeurs, les figures, etc., que les couleurs, les douleurs, etc.

Principalement s'il considère qu'il connaît bien d'une autre façon ce que c'est que la grandeur dans le corps qu'il aperçoit, ou la figure, ou le mouvement, au moins celui qui se fait d'un lieu en un autre (car les philosophes, en feignant d'autres mouvemens que celui-ci, ont fait voir qu'ils ne connaissaient pas bien sa vraie nature)[2], ou la situation des parties, ou la durée, ou le nombre, et les autres propriétés que nous apercevons clairement en tous les corps, comme il a été déjà remarqué[3], que non pas ce que c'est que

1. « C'est une chose manifeste que les corps mêmes ne sont pas proprement connus par les sens ou par la faculté d'imaginer, mais par le seul entendement. » 2e *Méd.*, *ad fin.*

2. Dans la langue de la philosophie grecque, κίνησις, que nous traduisons par mouvement, signifie un changement quelconque.

3. Voy. plus haut, n° 65.

la couleur dans ce même corps, ou la douleur, l'odeur, le goût, la saveur, et tout ce que j'ai dit devoir être attribué aux sens. Car encore que voyant un corps nous ne soyons pas moins assurés de son existence par la couleur que nous apercevons à son occasion que par la figure qui le termine[1], toutefois il est certain que nous connaissons tout autrement en lui cette propriété qui est cause que nous disons qu'il est figuré que celle qui fait qu'il nous semble qu'il est coloré.

70. Que nous pouvons juger en deux façons des choses sensibles, par l'une desquelles nous tombons en l'erreur, et par l'autre nous l'évitons.

Il est donc évident, lorsque nous disons à quelqu'un que nous apercevons des couleurs dans les objets, qu'il en est de même que si nous lui disions que nous apercevons en ces objets je ne sais quoi dont nous ignorons la nature, mais qui cause pourtant en nous un certain sentiment fort clair et fort manifeste qu'on nomme le sentiment des couleurs. Mais il y a bien de la différence en nos jugemens ; car tant que nous nous contentons de croire qu'il y a je ne sais quoi dans les objets (c'est-à-dire dans les choses telles qu'elles soient) qui cause en nous ces pensées confuses qu'on nomme sentimens[2], tant s'en faut que nous nous

1. Remarque importante. Nous ne connaissons pas l'existence des choses par les mêmes moyens qui nous font connaître leur nature.

2. Nous dirions aujourd'hui : « sensations ».

méprenions, qu'au contraire nous évitons la surprise qui nous pourrait faire méprendre, à cause que nous ne nous emportons pas sitôt à juger témérairement d'une chose que nous remarquons ne pas bien connaître. Mais lorsque nous croyons apercevoir une certaine couleur dans un objet, bien que nous n'ayons aucune connaissance distincte de ce que nous appelons d'un tel nom, et que notre raison ne nous fasse apercevoir aucune ressemblance entre la couleur que nous supposons être en cet objet et celle qui est en notre sens ; néanmoins parce que nous ne prenons pas garde à cela, et que nous remarquons en ces mêmes objets plusieurs propriétés, comme la grandeur, la figure, le nombre, etc., qui existent en eux de la même sorte que nos sens ou plutôt notre entendement nous les fait apercèvoir, nous nous laissons persuader aisément que ce qu'on nomme couleur dans un objet est quelque chose qui existe en cet objet et qui ressemble entièrement à la couleur qui est en notre pensée, et ensuite nous pensons apercevoir clairement en cette chose ce que nous n'apercevons en aucune façon appartenir à sa nature.

71. Que la première et principale cause de nos erreurs sont les préjugés de notre enfance.

C'est ainsi que nous avons reçu la plupart de nos erreurs. A savoir pendant les premières années de notre vie, que notre ame était si étroitement liée au

corps, qu'elle ne s'appliquait à autre chose qu'à ce qui causait en lui quelques impressions, elle ne considérait pas encore si ces impressions étaient causées par des choses qui existassent hors de soi, mais seulement elle sentait de la douleur lorsque le corps en était offensé, ou du plaisir lorsqu'il en recevait de l'utilité, ou bien, si elles étaient si légères que le corps n'en reçût point de commodité, ni aussi d'incommodité qui fût importante à sa conservation, elle avait des sentimens tels que sont ceux qu'on nomme goût, odeur, son, chaleur, froid, lumière, couleur, et autres semblables, qui véritablement ne nous représentent rien qui existe hors de notre pensée, mais qui sont divers selon les diversités qui se rencontrent dans les mouvemens qui passent de tous les endroits de notre corps jusques à l'endroit du cerveau auquel elle est étroitement jointe et unie[1]. Elle apercevait aussi des grandeurs, des figures et des mouvemens qu'elle ne prenait pas pour

1. « Il est besoin aussi de savoir que, bien que l'âme soit jointe à tout le corps, il y a néanmoins en lui quelque partie en laquelle elle exerce ses fonctions plus particulièrement qu'en toutes les autres... En examinant la chose avec soin, il me semble évidemment avoir reconnu que la partie du corps en laquelle l'âme exerce immédiatement ses fonctions n'est nullement le cœur, ni aussi tout le cerveau, mais seulement la plus intérieure de ses parties, qui est une certaine glande fort petite (glande pinéale) située dans le milieu de sa substance et tellement suspendue au-dessus du conduit par lequel les esprits de ses cavités antérieures ont communication avec ceux de la postérieure, que les moindres mouvements qui se font en elle peuvent beaucoup pour changer les mouvements de cette glande. » *Traité des Passions*, part. I, n° 31. — On trouvera la description du cerveau et l'explication des mouvements qui se produisent en lui dans le traité intitulé *l'Homme*, Éd. Cousin, t. IV, p. 396 et suiv. Nous ne pouvons donner ici ce passage qui est fort long et qui n'a d'autre valeur que celle d'une curiosité historique.

des sentimens, mais pour des choses ou des propriétés de certaines choses qui lui semblaient exister ou du moins pouvoir exister hors de soi, bien qu'elle n'y remarquât pas encore cette différence. Mais lorsque nous avons été quelque peu plus avancés en âge, et que notre corps, se tournant fortuitement de part et d'autre par la disposition de ses organes, a rencontré des choses utiles ou en a évité de nuisibles, l'ame, qui lui était étroitement unie [1], faisant réflexion sur les choses qu'il rencontrait ou évitait, a remarqué premièrement qu'elles existaient au dehors, et ne leur a pas attribué seulement les grandeurs, les figures, les mouvemens, et les autres propriétés qui appartiennent véritablement au corps, et qu'elle concevait fort bien ou comme des choses ou comme les dépendances de quelques choses, mais encore les couleurs, les odeurs, et toutes les autres idées de ce genre qu'elle apercevait aussi à leur occasion; et comme elle était si fort offusquée du corps qu'elle ne considérait les autres choses qu'autant qu'elles servaient à son usage, elle jugeait qu'il y avait plus ou moins de réalité en chaque objet, selon que les impressions

1. Descartes a fort souvent insisté sur ce point. Le passage le plus important et le plus souvent cité est le passage suivant de la 6e *Méd.* : « La nature m'enseigne aussi par le sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps ainsi qu'un pilote en son navire, mais outre cela que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé que je compose comme un seul tout avec lui. Car, si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement; comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau. »

qu'il causait lui semblaient plus ou moins fortes. De là vient qu'elle a cru qu'il y avait beaucoup plus de substance ou de corps dans les pierres et dans les métaux que dans l'air ou dans l'eau, parce qu'elle y sentait plus de dureté et de pesanteur[1]; et qu'elle n'a considéré l'air non plus que rien lorsqu'il n'était agité d'aucun vent, et qu'il ne lui semblait ni chaud ni froid. Et parce que les étoiles ne lui faisaient guère plus sentir de lumière que des chandelles allumées, elle n'imaginait pas que chaque étoile fût plus grande que la flamme qui paraît au bout d'une chandelle qui brûle. Et parce qu'elle ne considérait pas encore si la terre pouvait tourner sur son essieu, et si sa superficie est courbée comme celle d'une boule, elle a jugé d'abord qu'elle était immobile, et que sa superficie était plate. Et nous avons été par ce moyen si fort prévenus de mille autres préjugés, que, lors même que nous étions capables de bien user de notre raison, nous les avons reçus en notre créance; et au lieu de penser que nous avions fait ces jugemens en un temps que nous n'étions pas capables de bien juger, et par conséquent qu'ils pouvaient être plutôt faux que vrais, nous les avons reçus pour aussi certains que si nous en avions eu une connaissance distincte par l'entremise de nos sens, et n'en avons non plus douté que s'ils eussent été des notions communes.

1. Pour Descartes la pesanteur n'est pas une qualité irréductible de la matière. La seule qualité irréductible est l'étendue.

72. Que la seconde est que nous ne pouvons oublier ces préjugés.

Enfin lorsque nous avons atteint l'usage entier de notre raison, et que notre ame n'étant plus si sujette au corps tâche à bien juger des choses, et à connaître leur nature ; bien que nous remarquions que les jugemens que nous avons faits lorsque nous étions encore enfans sont pleins d'erreur, nous avons toutefois assez de peine à nous en délivrer entièrement : et néanmoins il est certain que si nous ne nous en délivrons et ne les considérons comme faux ou incertains, nous serons toujours en danger de retomber en quelque fausse prévention. Cela est tellement vrai, qu'à cause que dès notre enfance nous avons imaginé[1], par exemple, les étoiles fort petites, nous ne saurions nous défaire encore de cette imagination, bien que nous connaissions par les raisons de l'astronomie qu'elles sont fort grandes : tant a de pouvoir sur nous une opinion déjà reçue !

73. La troisième, que notre esprit se fatigue quand il se rend attentif à toutes les choses dont nous jugeons.

De plus, comme notre ame ne saurait s'arrêter à considérer longtemps une même chose avec attention sans se peiner et même sans se fatiguer, et qu'elle ne s'applique à rien avec tant de peine qu'aux choses

1. On peut se demander si c'est là un phénomène d'imagination. Quand nous aurions connu, dès l'origine, la grandeur réelle des étoiles, il est probable que nous les verrions comme nous les voyons.

purement intelligibles, qui ne sont présentes ni aux sens ni à l'imagination, soit que naturellement elle ait été faite ainsi à cause qu'elle est unie au corps, ou que pendant les premières années de notre vie nous nous soyons si fort accoutumés à sentir et à imaginer, que nous ayons acquis une facilité plus grande à penser de cette sorte, de là vient que beaucoup de personnes ne sauraient croire qu'il y ait de substance si elle n'est imaginable et corporelle, et même sensible ; car on ne prend pas garde ordinairement qu'il n'y a que les choses qui consistent en étendue, en mouvement et en figure, qui soient imaginables, et qu'il y en a quantité d'autres que celles-là qui sont intelligibles : de là vient aussi que la plupart du monde se persuade qu'il n'y a rien qui puisse subsister sans corps, et même qu'il n'y a point de corps qui ne soit sensible [1]. Et d'autant que ce ne sont point nos sens qui nous font découvrir la nature de quoi que ce soit, mais seulement notre raison lorsqu'elle y intervient, on ne doit pas trouver étrange que la plupart des hommes n'aperçoivent les choses que fort confusément, vu qu'il n'y en a que très peu qui s'étudient à la bien conduire.

74. La quatrième, que nous attachons nos pensées à des paroles qui ne les expriment pas exactement.

Au reste, parce que nous attachons nos conceptions à certaines paroles afin de les exprimer de bouche, et

1. Toute la physique de Descartes suppose l'existence d'une matière, la matière subtile, qui ne tombe pas sous les sens.

que nous nous souvenons plutôt des paroles que des choses, à peine saurions-nous concevoir aucune chose si distinctement que nous séparions entièrement ce que nous concevons d'avec les paroles qui avaient été choisies pour l'exprimer. Ainsi la plupart des hommes donnent leur attention aux paroles plutôt qu'aux choses; ce qui est cause qu'ils donnent bien souvent leur consentement à des termes qu'ils n'entendent point, et qu'ils ne se soucient pas beaucoup d'entendre, soit parce qu'ils croient les avoir autrefois entendus, soit parce qu'il leur a semblé que ceux qui les leur ont enseignés en connaissaient la signification, et qu'ils l'ont apprise par même moyen [1]. Et bien que ce ne soit pas ici le lieu de traiter de cette matière, à cause que je n'ai pas enseigné quelle est la nature du corps humain et que je n'ai pas même encore prouvé qu'il y ait au monde aucun corps, il me semble néanmoins que ce que j'en ai dit nous pourra servir à discerner celles de nos conceptions qui sont claires et distinctes d'avec celles où il y a de la confusion et qui nous sont inconnues.

75. Abrégé de tout ce qu'on doit observer pour bien philosopher.

C'est pourquoi si nous désirons vaquer sérieusement à l'étude de la philosophie et à la recherche de toutes les vérités que nous sommes capables de connaître,

1. Il y a dans ces indications rapides quelques principes dont on pourrait déduire toute une philosophie du langage.

nous nous délivrerons en premier lieu de nos préjugés, et ferons état de rejeter toutes les opinions que nous avons autrefois reçues en notre créance, jusques à ce que nous les ayons derechef examinées; nous ferons ensuite une revue sur les notions qui sont en nous, et ne recevrons pour vraies que celles qui se présenteront clairement et distinctement à notre entendement. Par ce moyen nous connaîtrons premièrement que nous sommes, en tant que notre nature est de penser, et qu'il y a un Dieu duquel nous dépendons; et après avoir considéré ses attributs nous pourrons rechercher la vérité de toutes les autres choses, parce qu'il en est la cause. Outre les notions que nous avons de Dieu et de notre pensée, nous trouverons aussi en nous la connaissance de beaucoup de propositions qui sont perpétuellement vraies, comme, par exemple, que le néant ne peut être l'auteur de quoi que ce soit, etc. Nous y trouverons aussi l'idée d'une nature corporelle ou étendue, qui peut être mue, divisée, etc., et des sentimens qui causent en nous certaines dispositions, comme la douleur, les couleurs, etc. ; et, comparant ce que nous venons d'apprendre en examinant ces choses par ordre, avec ce que nous en pensions avant que de les avoir ainsi examinées, nous nous accoutumerons à former des conceptions claires et distinctes sur tout ce que nous sommes capables de connaître. C'est en ce peu de préceptes que je pense avoir compris tous les principes les plus généraux et les plus importans de la connaissance humaine.

76. Que nous devons préférer l'autorité divine à nos raisonnemens, et ne rien croire de ce qui n'est pas révélé que nous ne le connaissions fort clairement.

Surtout, nous tiendrons pour règle infaillible que ce que Dieu a révélé est incomparablement plus certain que tout le reste; afin que, si quelque étincelle de raison semblait nous suggérer quelque chose au contraire, nous soyons toujours prêts à soumettre notre jugement à ce qui vient de sa part; mais, pour ce qui est des vérités dont la théologie ne se mêle point, il n'y aurait pas d'apparence qu'un homme qui veut être philosophe reçût pour vrai ce qu'il n'a point connu être tel, et qu'il aimât mieux se fier à ses sens, c'est-à-dire aux jugemens inconsidérés de son enfance, qu'à sa raison, lorsqu'il est en état de la bien conduire.

FIN

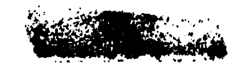


TABLE DES MATIÈRES

10700. — Imprimeries réunies, 2, rue Mignon, Paris

